N° 8 1937 Septembre-Octobre

NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

A NOS LECTEURS

Nous réalisons enfin, à partir de ce fascicule d'octobre, ce que depuis si longtemps nous avons en vue: offrir chaque mois 128 pages (au lieu de 112) à nos abonnés et assurer ainsi une place suffisante à chacune des trois rubriques qui composent notre revue: théologie doctrinale, — théologie pastorale et actualité religieuse, — bibliographie théologique. Nous supporterons seuls les frais de ces 16 pages supplémentaires. *En même temps, en recourant à une collaboration plus étendue et plus variée, nous chercherons à donner à nos trois rubriques leur pleine valeur de compétence et d'intérêt. La* Nouvelle Revue Théologique *a sa voie tracée entre les revues techniques et spécialisées d'une part et les revues de pure adaptation pastorale d'autre part; elle tâche de maintenir le contact entre les théologiens qui scrutent la doctrine et les hommes d'action qui la vulgarisent et l'appliquent, entre la théorie et la pratique, entre la science et la vie. Nettement conscients du but qui est le nôtre, nous ne négligerons rien pour l'atteindre.*

En nous décidant, grâce à de généreux appuis et au prix de lourds sacrifices, à donner dès maintenant *à la Revue les proportions qu'elle doit avoir pour remplir toute sa tâche, nous faisons confiance à l'avenir et nous anticipons les résultats d'une propagande qui commence aujourd'hui. Que nos abonnés veuillent bien répondre à notre propre effort en nous restant fidèles plus que jamais, en renouvelant cette année,* dès octobre ou novembre, *leur souscription pour 1938, en nous gagnant personnellement de nouveaux abonnés ou en nous signalant des noms et adresses de souscripteurs possibles. En 1934 nous avons réalisé un gain net de 300 abonnés, qui nous est resté acquis depuis lors. Nous convions nos lecteurs à une campagne nouvelle, avec l'espoir qu'elle sera plus fructueuse encore.*

La Nouvelle Revue Théologique.

LA GRACE ET LES VERTUS THÉOLOGALES

Culcianus praeses dixit: « Quae est doctrina christianorum? »
Dioscorus dixit: « Fides, spes et amor bonus. »
Passion syriaque de S. Dioscure, *Anal. Boll.*, t. XXXIX, 1921, p. 344.

La grâce est une divinisation de la substance même de l'homme : elle assimile ceux qui la possèdent à l'Homme-Dieu, et elle se trouve en eux précisément parce qu'ils sont les membres de cet Homme-Dieu.

Or, cette substance de l'homme est active par nature. Pour la diviniser vraiment, il faut diviniser aussi ses activités. C'est ce que font les vertus théologales, les vertus morales infuses et les dons. Nous voudrions parler ici, à ce point de vue, des vertus théologales.

Cette divinisation de l'activité, qui suit la divinisation de l'être, *operari sequitur esse,* saint Thomas l'explique dans le passage suivant :

« Quia unumquodque ordinatur ad finem per operationem aliquam ; et ea quae sunt ad finem oportet esse aliqualiter fini proportionata ; necesse est esse aliquas hominis perfectiones quibus ordinetur ad finem supernaturalem, quae excedant facultatem principiorum naturalium hominis.

« Naturalia autem operationum principia sunt essentia animae et potentiae ejus, scilicet intellectus et voluntas, quae sunt principia operationum hominis in quantum hujusmodi : nec hoc esse potest, nisi intellectus haberet cognitionem principiorum per quae in aliis dirigeretur, et nisi voluntas haberet naturalem inclinationem ad bonum naturae sibi proportionatum, sicut in praecedente quaestione (art. 8 & 9 ejusdem quaest.) dictum est.

« Infunditur igitur divinitus homini ad peragendas actiones ordinatas ad finem vitae aeternae primo quidem gratia per quam habet anima quoddam spirituale esse, et deinde fides, spes et charitas ; ut per fidem intellectus illuminetur de aliquibus supernaturalibus cognoscendis, quae se habent in isto ordine sicut

principia naturaliter cognita in ordine connaturalium operationum; per spem autem et charitatem acquirit voluntas quamdam inclinationem ad illud bonum supernaturale ad quod voluntas humana per naturalem inclinationem non sufficienter ordinatur. Et sicut praeter ista principia naturalia requiruntur habitus virtutum ad perfectionem hominis secundum modum sibi connaturalem ut supra (art. praec.) dictum est; ita ex divina influentia consequitur homo, praeter praemissa supernaturalia principia, aliquas virtutes infusas, quibus perficitur ad operationes ad finem vitae aeternae (1). »

Ces pages voudraient rechercher comment cette quasi-nature, ce *quoddam esse spirituale* qu'est la grâce réclame ces quasi-facultés, ces *principia operationum,* ces *potentiae* que sont les vertus théologales, et comment ce qu'elle est explique ce qu'elles sont.

I

D'abord donc, il faut considérer ce qu'est la grâce. Elle est un don, un don total, un don parfait. Elle donne Dieu tout entier, et par un don qui entre au fond de l'être humain, si convenable à cet être qu'il l'unit pleinement à lui-même en l'unissant pleinement à Dieu.

Il faut voir comment la rencontre entre le don qui descend du ciel et l'âme qui sort à peine du péché se fait, et, par essence, réclame de se faire, dans l'unité. En effet: ce qui se donne, c'est celui qui est l'Être même; ce qui reçoit le don, c'est la substance même de l'âme et donc l'en-soi de son être. Des deux côtés donc, il n'y a que de l'être, de l'être en ce qui le fait être, en son acte, acte pur d'un côté, acte d'une puissance matérielle de l'autre, mais, des deux côtés encore une fois, rien que de l'être dans ce qui le fait être, et donc, du côté de l'homme par rap-

(1) *Quæstio disputata de virtutibus in communi,* qu. unica, art. 10, c. Sur le rapport de la foi avec l'intelligence, le texte n'est pas net. On trouvera un peu plus dans la Somme, Ia IIae, qu. LXII, art. 1, c. et ad 3; qu. LXVII, art. 5, c. et qu. CX, art. 4, cité plus bas; IIIa, qu. VII, art. 2, c.; *Contra Gentes,* III, 153; *Scriptum super Sententiis,* III *Sent.,* dist. XXXIII, art. 4, sol. 3.

port à Dieu, rien qu'adaptation et analogie (1) — analogie, pas du tout univocité, soit dit une fois pour toutes.

Aussi le don entre-t-il jusqu'au fond — bien plus avant que ne peut faire le péché, qui n'est que discordance. Il approfondit même infiniment ce fond — à l'opposé du péché, qui ne peut que détruire.

Quand c'est l'Être même qui donne, ce qu'il donne, c'est d'être, et on le reçoit en étant. Les autres dons, on ne les reçoit qu'en les ayant, en les serrant en ses mains ou en ses souvenirs, c'est-à-dire en dehors de soi. Ils ne sont pas l'être même, ils n'aboutissent pas au fond de l'être et ils ne confèrent qu'un accroissement extérieur. Les grands dons divins, eux, sont constitutifs, et, tout en venant toujours du dehors, ce qu'ils donnent, c'est le dedans même. Le premier de ces dons, c'est la communication divine que constitue la création : Dieu y donne à l'homme d'être homme, d'être lui-même ; le don et la réception du don, c'est d'exister. Le deuxième de ces dons, c'est la seconde création, la communication de Dieu qui est la divinisation. Ce qu'il donne, c'est encore d'être, mais d'être divinisé, d'être Dieu en quelque manière (2), c'est-à-dire, puisque Dieu, c'est l'être même d'être en étant d'une façon plus pleine, surnaturellement plus pleine, c'est-à-dire encore, puisqu'être, c'est être soi et en soi, d'être en étant plus pleinement, plus totalement soi et en soi.

Rien n'est adapté et facile, rien ne se fait naturellement, c'est-à-dire sans violence ni brusquerie — mais non sans exigences certes —, comme cette transformation. Elle donne de l'inouï, sans doute ; et pourtant elle ne fait que porter à la suprême perfection possible ce qui était commencé.

(1) *Ego sum qui sum*... Ex quo jam spiritualibus animis patere confido nullam naturam Deo esse posse contrariam. Si enim ille est, et de solo Deo proprie dici potest hoc verbum (...), nihil ergo habet Deus contrarium. Si enim quaereretur a nobis quid sit albo contrarium, responderemus nigrum ; si quaereretur quid sit calido contrarium, responderemus frigidum... Cum autem quaeritur quid sit contrarium ei quod est, recte respondetur quod non est. S. Augustin, *De fide et symbolo*, 7, P.L., XL, 185, C.V., XLI, 11.

(2) « C'est en lui que tout devient Dieu, ἐν ᾧ τὰ πάντα θεοποιεῖται », S. Athanase, *De synodis*, 51, P.G., XXVI, 784. « Il veut nous faire Dieu par la vertu de son incarnation », S. Grégoire de Nazianze, *Oratio theol.* IV, P.G., XXXVI, 121, etc. Sur cette divinisation, il y aurait nombre de citations à alléguer.

L'homme était de l'être; il est assimilé à celui qui est l'Être même; il « sera » donc plus, plus totalement, et c'est tout. Il n'aura pas autre chose; il ne sera même pas autre chose; il restera lui, mais il le sera mieux, infiniment mieux, divinement mieux.

Changement, oui, mais changement singulier: il donne d'être plus soi-même, et, en conséquence, il est, bien plus qu'un changement, une identification, mais plus étroite, avec soi. Et, d'autre part, adéquation de soi-même à soi-même, oui; pleine réalisation de soi-même en soi-même, oui; mais adéquation sans pareille qui consiste en un nouveau contact avec l'Être même, et plus étroit que le premier, et donc, en une seconde création et plus bouleversante si l'on peut ainsi dire que la première (1). *Dii estis:* on n'était que soi; voici que l'on devient Dieu. Et cette transformation radicale va avec la plénière mise en possession de soi-même, précisément parce que l'une est radicale et que l'autre est plénière. La transformation est radicale, parce qu'elle atteint l'être même; mais, précisément, en atteignant l'être même, elle donne d'être plus, et donc, d'être plus soi: si, à ces profondeurs, elle donnait autre chose, elle détruirait l'être même, et, par ricochet, se détruirait elle-même. La mise en possession de soi, d'autre part, est plénière, précisément parce qu'elle fait être plus fort et que, dès lors, modifiant ce que l'on a de plus essentiel, elle constitue le plus radical des changements.

Si la grâce est cela, faut-il dire combien ses réclamations vont être totales, surtout vis-à-vis des pauvres pécheurs que nous sommes? C'est tout l'être jusqu'au fond, qu'il lui faut: lui refuser définitivement une fibre de soi-même, c'est la blasphémer tout entière. Et tout notre être jusqu'au fond est un être de pécheur: péché originel, suites de ce péché, péchés personnels: c'est donc tout notre être qu'elle va demander de sacrifier; non totalement sans doute, puisqu'elle ne vise qu'à nous le rendre

(1) La grâce n'est pas créée, à strictement parler. Elle n'est pas non plus tirée de la puissance de l'âme, du moins par une éduction de l'acte comme pourrait en opérer un agent fini, ni par une éduction qui supposerait dans la nature de l'âme une potentialité qui, d'avance, serait de l'ordre du surnaturel. A tout prendre, c'est encore la notion de création, de con-création, qui exprime le mieux sa production. Ceci dit pour parer à des malentendus.

divinisé, mais sans rien épargner pourtant, car la divinisation doit aller plus bas encore que le péché n'est allé, jusqu'au fond constitutif de l'être. Comment, sans un retournement complet, sans une purification radicale, des êtres aussi souillés pourraient-ils devenir les enfants de Dieu même?

Le message de vie sera donc un appel à la mort et à la mortification, et totales comme la vie est totale: *abneget semetipsum et tollat crucem suam... ut vitam habeat et abundantius habeat.* Et pas seulement passives et subies avec résignation, mais actives et voulues, et joyeusement aimées, et même, pour ce qui concerne les mortifications, généreusement provoquées. Telle est l'essence de tout être; telle est en particulier l'essence des êtres supérieurs et de notre être: ils ne sont pas d'abord passivité, mais activité, mais vie, mais spontanéité, mais frémissante liberté. C'est cela qui doit s'unir à la grâce en la recevant et en s'ouvrant soi-même, c'est cela aussi qui doit réaliser, avec son concours, le bienheureux renoncement par lequel on meurt à soi pour vivre à Dieu; librement, dès qu'il le pourra, bien entendu.

Dogme d'exaltation donc, le dogme de la grâce est, par le fait même, pour la race d'Adam, une demande d'abnégation, et d'abnégation illimitée, comme le don est illimité. Pour ce qui concerne la morale, c'est là, en ce dogme, un aspect essentiel, qu'il importe de ne pas perdre de vue si l'on ne veut pas comprendre tout de travers les grandeurs dont il parle. Les deux sont inséparables. En ces pages, sans doute, c'est à peu près exclusivement des grandeurs, tant de la grâce que des vertus théologales dont elle s'accompagne, qu'il sera question. Mais le lecteur n'aura garde de perdre de vue le sacrifice intégral qu'elles demandent. Aussi bien, dans ce sacrifice, mettent-elles une nuance particulière, une note de joie, qui ne fait que le rendre plus total, mais en le rendant à sa manière, lui aussi, bienheureux.

Cet aspect douloureux, assurément, n'est que transitoire: Dieu, en nous appelant, ne veut nous donner en définitive que sa béatitude. Aussi, si la grâce est ainsi une splendeur divine, faut-il dire combien elle est humaine, supérieurement, respectueusement humaine? Celui par lequel elle nous vient — car c'est toujours lui qu'il faut regarder pour comprendre ce qu'est la

vie divine répandue par lui dans l'humanité — celui par lequel elle vient est, autant que Dieu parfait, homme parfait. Il a été peut-on dire, en même temps que la fleur la plus belle qui se soit ouverte sur le vieux tronc humain, l'apparition du type humain tel qu'il existe dans le dessein divin, dans ce Verbe de Dieu où sont enfermés, en leur initiale pureté, les archétypes de toutes choses. Dieu a montré l'idée qu'il se faisait, lui, d'un homme, et il a fait sortir de notre race, après des siècles de préparation, par cette porte du ciel qu'est la Vierge Marie, celui qui s'est toujours appelé et qui a été le Fils de l'homme. Ce Christ a été homme, tout simplement et tout totalement, homme de son temps, et contemporain de tous les temps; homme de son pays et de sa race, et tout voisin, tout proche, de tous les peuples et de toutes les races; homme avec ses réactions naturelles, ses affections, ses façons de dire, de regarder, de marcher; homme avec cette droiture d'âme, cette franchise d'attitude, cette fraîcheur d'impression, cette sympathie spontanée pour les gens et pour les choses, ce ton de commandement et de douceur, cette intransigeance et cette bonté, cet héroïsme et ce naturel, qui font de lui la gloire éternelle de notre race et qui donnent aux chrétiens le droit et le devoir d'être fiers, devant les hommes comme devant Dieu, de leur Sauveur qui est leur frère et le fils de leurs ancêtres.

Comme lui est homme avec splendeur parce qu'il est Dieu, la grâce qui s'écoule de lui dans les hommes est humaine en plénitude parce qu'elle vient de Dieu. Son effet est de nous faire plus ce que nous sommes, de nous faire être plus hommes que l'homme ne peut l'être par lui seul. Aussi a-t-elle fait surgir comme un type nouveau d'humanité et toute une série de vertus vraiment nouvelles dans l'homme et pourtant splendidement humaines. Qu'on songe à ce qu'elle a inspiré, et par ce qu'elle a de plus essentiel, de respect pour toute âme humaine, de culte pour les petites choses dont est faite la vie humaine, de grandeur d'âme pour ensoleiller de divin les existences les plus banales, ou plutôt, toutes les existences humaines qui sont toujours si banales. Qu'on songe aussi à la série de ses saints. Quels magnifiques types d'hommes que les Pierre et les Paul, les Polycarpe et les Augustin, les François de Sales et François d'Assise, les Ignace et les Xavier, les Thérèse de Jésus et les Thérèse

de Lisieux. Types divers assurément, mais qui, au simple point de vue humain, sont des réussites et qui rendent fier d'être homme et meilleur pour les hommes. Or, c'est la grâce qui les a faits ce qu'ils sont, c'est en vivant selon ses règles et en suivant de tout leur cœur ses sollicitations, sans penser presque à autre chose, qu'ils sont devenus ainsi des hommes qui sont totalement hommes, qui sont totalement eux-mêmes.

II

Or, comme la grâce affecte l'être même de l'humanité, il faut qu'elle affecte aussi le mode d'agir de l'humanité. L'âme, dont elle divinise la substance même, a deux facultés essentielles qui sont l'intelligence et la volonté, il faut que, pour diviniser cette substance, elle divinise ces deux facultés.

Ainsi voit-on s'affirmer, dans ce qui est l'essence même de la grâce, la nécessité de deux dispositions à agir, de deux habitus, qui sont, on s'en est rendu compte, la foi et la charité.

« ... unde relinquitur quod gratia, sicut est prius virtute, ita habeat subiectum prius potentiis animae; ita scilicet quod sit in essentia animae; sicut enim per potentiam intellectivam homo participat cognitionem divinam per virtutem fidei, et secundum potentiam voluntatis amorem divinum per virtutem charitatis: ita etiam per naturam animae participat secundum quamdam similitudem naturam divinam per quamdam regenerationem, sive recreationem (1). »

Sans doute, et il est bon de le dire dès le début, la foi et la charité, tout comme l'espérance dont il sera question dans la suite, ne sont pas tellement rattachées à la grâce ni les unes aux autres qu'elles ne puissent pas se séparer. Il est de foi définie que la foi peut exister sans la grâce (2) et l'on peut perdre la charité sans perdre l'espérance. Mais il est certain aussi que la foi qui demeure dans l'âme pécheresse, quoiqu'elle soit une vraie foi, n'est plus une foi vivante, ni même une vertu (3), qu'elle est donc, même en tant que foi, imparfaite et indigente, et que,

(1) S. Thomas, *S.T.*, Ia IIae, qu. CX, art. 4, c.; cfr ad 1.
(2) Trid., sess. VI, can. 28, Denz., 828.
(3) S. Thomas, *S.T.*, IIa IIae, qu. IV, art. 4. c., et pluries.

par tout ce qu'elle conserve d'énergie, elle appelle, et, par le secours de Dieu, elle tend à restaurer, la vie surnaturelle dont elle est privée, la vie de grâce, d'espérance et de charité. Aussi peut-on et doit-on dire que, quand la charité est perdue, quelque chose de la foi et de l'espérance s'en est allé, et quelque chose qui est l'essentiel : la forme, la vie. Et l'on peut dire aussi que, tant que la foi reste, l'espérance, la charité, la grâce, tout en n'étant plus là, demeurent pourtant comme en un germe, un appel, une puissance intérieure qui va de tout son être, Dieu aidant, à les faire revenir. C'est que la grâce, la foi, l'espérance, la charité, ne font qu'un seul organisme vivant muni de ses fonctions vitales; dès qu'une partie manque, c'est tout qui est mutilé; tant qu'une partie subsiste, c'est tout qui persiste en un vestige et en un commencement. Car tout, dans l'unité de la vie, ne fait qu'un avec le reste.

Cette remarque devait être faite pour parer à des malentendus. Elle montre dans quel sens il faut prendre l'expression de lien indissoluble, d'unité nécessaire, entre les vertus théologales et la grâce, et elle dispensera de redire dans la suite les mêmes explications.

Il faut revenir à présent à l'inéluctable exigence que présente la grâce, de s'accompagner de foi et de charité. Il lui faut ces deux vertus, avons-nous vu, parce que, pour qu'elle soit vraiment elle-même, vraiment une divinisation de cette substance pensante et voulante qu'est l'âme, il faut qu'elle aille avec une divinisation des facultés de penser et de vouloir, qui sont essentielles à l'âme, et c'est précisément en cette divinisation que consistent la foi et la charité.

Ce rapport intrinsèque avec la grâce fait bien comprendre les particularités de ces vertus.

La grâce est surnaturelle, gratuite et divine; aussi ces vertus — et il faut en dire autant de l'espérance — sont-elles surnaturelles, gratuitement conférées et divines (1). La grâce est déiforme en ce sens qu'elle est une assimilation à Dieu même, elle vient directement de Dieu et non de nos efforts et va directement à Dieu pour s'unir à lui tel qu'il est, dans la gloire. De même, les trois vertus sont théologales: elles portent

(1) S. Thomas, *S.T.*, Ia IIae, qu. LXII, art. 1, ad 1 et 2.

directement sur Dieu, elles ne peuvent, par essence, venir que de lui, par la grâce, elles l'ont pour motif propre.

La grâce, d'autre part, est, sur cette terre, encore en train de croître, et elle n'aura son plein développement que dans la gloire du ciel. Ainsi ces vertus — et l'espérance aussi — sont ici-bas dans un stade imparfait. La charité ne prendra la plénitude de sa stature que dans l'amour triomphant; la foi et l'espérance, quant à ce qu'elles ont de perfection, ne la prendront qu'en se transformant en vision et en possession, et en cessant donc d'être ce qu'elles sont ici-bas.

C'est cette imperfection, au reste, qui explique l'imperfection des liens qui les rattachent entre elles et à la grâce, et qui est la raison pour laquelle on peut ici-bas, comme il a été dit plus haut, avoir la foi et l'espérance sans la charité et sans la grâce. Au ciel, ces séparations, mortelles d'ailleurs, ne seront plus possibles: gloire, vision, possession et amour ne feront qu'un.

La grâce, avons-nous dit, n'est pas une substance complète. Les vertus théologales non plus ne sont donc pas des facultés complètes. Comme la grâce, elles sont des achèvements accidentels, des compléments qualitatifs nouveaux de ce qui existait avant elles dans l'homme. On les méconnait, et on en vient à réduire le surnaturel à rien, dès qu'on les envisage comme un plan nouveau qui tomberait tout fait des hauteurs du ciel et dans lequel se passeraient toutes espèces d'activités qui n'auraient de commun avec l'âme qu'une surface de collage. Comme la grâce, une fois qu'elle est donnée, est nous-mêmes, mais nous en tant que divinisés, la foi et la charité, une fois qu'elles sont données, sont des activités nôtres, elles sont nous-mêmes en tant que connaissant et que voulant, mais en tant que connaissant et voulant d'une manière divine. A strictement parler, ce n'est pas la foi qui connaît Dieu et sa Trinité, c'est l'intelligence humaine en tant qu'elle a la foi; ce n'est pas la charité qui étreint Dieu lui-même, c'est la volonté humaine en tant qu'elle a la charité; de même que ce n'est pas la grâce qui est enfant adoptif de Dieu, mais l'homme en tant qu'il a la grâce.

Mais, peut-on se demander, comment l'intelligence et la volonté peuvent-elles être transformées de la sorte sans cesser d'être elles-mêmes?

A cette question, la réponse est celle qui a été donnée pour la grâce, car ces vertus font un, comme on l'a dit, avec la grâce. Tout de même que notre être peut s'unir à Celui qui est, sans cesser d'être lui, notre intelligence et notre volonté peuvent s'unir à la connaissance et à la volonté de l'Etre infini sans cesser d'être elles-mêmes.

En Dieu, en effet, l'intelligence et la volonté sont Dieu même, elles sont l'Etre même, elles sont même si intérieures à son être qu'elles définissent en lui les manières dont procèdent les personnes du Fils et de l'Esprit. En nous, l'intelligence et la volonté sont les facultés de l'être, celles qui, à la fois, permettent à l'âme de tenir en elle-même son propre être en tant qu'être et d'être ainsi vraiment pour elle-même, et qui lui permettent aussi d'exprimer en elle l'être de toute chose et de tendre, pour s'y unir, à l'être de toute chose. Entre les deux, il n'y a aucune espèce d'opposition, mais, bien au contraire, la possibilité d'une union parfaite, et qui pourra s'établir jusqu'aux dernières profondeurs de l'homme sans rien heurter ni froisser.

L'intelligence, en s'ouvrant toute à la foi, renoncera sans doute à elle-même et d'une façon très mortifiante, puisqu'il lui faudra admettre qu'un autre la conduise et l'illumine jusque dans cet acte le plus personnel et, de soi, le plus fier, qui est l'acte de penser. Mais la mortification, en étant totale, sera totalement vivifiante. En se perdant de la sorte, l'intelligence se retrouvera elle-même, car cette lumière de l'autre est la lumière de l'être, et donc, de façon transcendante mais analogue, ce qu'est sa lumière à elle. Atteignant, par Dieu qui est l'Etre même, la plénitude transcendante de l'être, elle ne sera que plus totalement faculté de l'être, plus totalement elle-même. Et, en vérité, connaissant plus profondément l'être, elle sera plus capable d'exprimer en elle-même le propre être de l'âme dont elle émane, et même, d'exprimer cet être avec l'achèvement de profondeur et d'intériorité que lui octroie la divinisation (1). Ainsi, de même qu'elle sera mieux faculté de l'être en général, sera-t-elle mieux faculté de l'être particulier dont elle vient; elle « surconnaîtra », elle connaîtra de connaissance « sur-naturelle ».

(1) Moyennant la révélation et le dogme; comme il est certain, et comme la preuve, ici, s'en dessine d'elle-même.

De même la volonté. En recevant en elle-même la divine charité, elle recevra d'être parfaitement appétit rationnel de l'être comme être, c'est-à-dire, d'être plus parfaitement volonté. Sans doute faudra-t-il pour cela que, comme l'intelligence, elle se dépouille d'abord de ce qui lui tient le plus à cœur et qu'elle consente à mourir. Mais ce sera pour se ressaisir elle-même en saisissant Dieu. Car, en saisissant Dieu, elle s'unira au bien suprême et à la cause du réel, et elle sera ainsi ce qui la définit : puissance de l'être, au maximum. En plus, saisissant Dieu, elle procurera elle-même, par Dieu, sa totale béatitude à elle-même, et ainsi, elle se voudra et s'aimera avec une intensité et une efficacité transcendante : elle « sur-aimera », elle aimera d'amour « sur-naturel ».

Ainsi arrivent, dans ce changement qu'est l'élévation à la grâce, ces deux changements que sont l'élévation à la foi et l'élévation à la charité ; et les trois changements n'en font qu'un seul, et ce changement, on l'a dit, est un changement radical, sans doute, mais un changement qui n'est que l'identification avec soi-même rendue enfin totale.

Changement radical, car il affecte les deux facultés où le moi s'exprime et où il se saisit, et il les affecte en ce qu'elles ont de plus essentiel, en ce qui les fait facultés de l'être. Aussi, les affectant en ce qui est leur point d'origine et qui détermine la façon dont elles atteignent tous leurs objets, les affecte-t-il, en principe du moins, en tous leurs actes. Ces deux vertus doivent commander, informer, diviniser, et toute démarche cognitive, et toute opération volontaire. Et c'est là — faut-il le redire ? — une exigence absolue d'abnégation totale et d'ascèse rigoureuse. Par elles, notre façon d'aborder l'être, d'aborder tout être, devra être différente, comme, par la grâce, notre être est différent : il y aura, avec tout, une adaptation bien plus profonde, une parenté plus essentielle, une union plus réelle. Et c'est là — qui ne le voit ? — l'annonce de la béatitude.

Ainsi ce changement radical sera-t-il la définitive et ultime identification avec soi-même. Grâce à lui, enfin, les facultés de connaître et de vouloir atteindront pleinement l'être ; elles l'atteindront par l'Etre absolu lui-même et dans cet Etre absolu. Dieu seul, qui a fait leur être, pouvait l'achever de la sorte et leur donner d'être elles-mêmes jusqu'à leur dernière limite en

leur donnant de saisir leur objet jusqu'en ses frontières ultimes. Un changement qui unit à l'immuable peut participer à l'immutabilité.

Voilà donc ce que sont, par rapport à la grâce, la foi et la charité.

Et la troisième des trois vertus? Et l'espérance?

Il faut le reconnaître, il n'est pas facile au premier abord du point de vue où se placent ces pages, de lui assigner une place. Car enfin, il n'y a que deux facultés essentielles dans les substances spirituelles: la foi divinise l'une et la charité l'autre; pour l'espérance, il ne reste rien.

A moins de dire, comme le fait à bon droit la théologie, que l'espérance divinise une faculté que divinise aussi une autre vertu et qui est la volonté. De fait, la volonté a deux modes d'opérer, deux amours: l'un, l'amour désintéressé, l'amour de bienveillance et de pure amitié, et l'autre, l'amour intéressé, l'amour de concupiscence et de retour sur soi-même. C'est ce second que divinise l'espérance, tandis que la charité divinise le premier: la charité consiste à aimer Dieu pour lui-même, en tant qu'il est la bonté même; l'espérance, à l'aimer pour soi en tant qu'il est la bonté dont on a soi-même besoin.

C'est ce que la psychologie la plus évidente, le bon sens et l'ensemble de la doctrine chrétienne mènent à dire. Aussi rien n'est-il plus exact. Mais, croyons-nous du moins, à condition d'être bien compris.

Car, à prendre ces considérations dans leur sens superficiel, on se ferait de l'espérance une idée trop peu élevée et qui n'exprimerait pas ce qui fait sa physionomie propre. On en viendrait à la prendre simplement pour une charité de seconde zone, bonne assurément, mais bien inférieure au véritable amour et qui ne serait guère relativement à celui-ci que ce qu'est la contrition imparfaite au regard de la contrition parfaite.

Or, pensons-nous, l'espérance est mieux que cela. Elle est une fonction propre, essentielle et bien distincte de toutes les autres, de la vie surnaturelle, et, pour la voir s'affirmer en ce qu'elle a de spécial, il suffit de considérer cette vie surnaturelle.

Soient donc, par manière d'hypothèses dont jugeront les théologiens, les considérations suivantes.

Sans doute, l'être surnaturel n'a que deux facultés essentielles, celles que divinisent la foi et la charité. Mais, en plus, il y a en lui cet être même (1), et, faut-il continuer, cet être qui, durant la vie présente, est en perpétuelle formation, même comme esprit, mais rien qu'à cause du corps.

Operari sequitur esse. De cette manière d'être doit dériver, dans l'opération, un pouvoir d'agir — une faculté ou quasi-faculté, car c'est bien cela —, un pouvoir de se construire soi-même.

D'autre part, dans l'ordre surnaturel, tout vient de Dieu, même les efforts libres en tant que libres et efficaces. La croissance dont il s'agit doit donc être en premier lieu et en dernière analyse, un « influx » d'être venant de Dieu, et le pouvoir de se construire doit comporter, avant tout et toujours. une vertu de désirer et d'attendre, de désirer et d'attendre Dieu qui se donne, de se désirer soi-même et de s'attendre en tant que divinisé, des mains de Dieu.

Cette vertu qui désire et attend Dieu qui se donne — amour, donc, de convoitise — n'est-ce pas l'espérance?

Espérance théologale, oui; mais vertu qui est bien elle-même et qui est bien nôtre, en même temps qu'elle est bien divine.

Elle est divine, assurément: on vient de le dire. Elle vient de Dieu, elle va vers lui et son mouvement même s'appuie encore sur lui. Elle est un geste qu'il fait en nous et qu'il nous fait faire en lui, un geste qui est l'effet propre, dans le pouvoir de grandir et de se produire soi-même qui fait l'essence de la liberté, de la divinisation conférée à l'âme qui est libre.

Aussi, comme elle est divine, est-elle bien nôtre, bien humaine. Ce dont elle part, c'est Dieu sans doute et Dieu seul, mais c'est Dieu en tant qu'il se donne à nous; car, en tant qu'il se

(1) Ainsi rejoignons-nous ce que l'on dit souvent sur la division tripartite de la vie psychologique, et sur la troisième opération de celle-ci, qui serait faite par la mémoire. Ainsi par conséquent se rattache aux considérations émises en ces pages ce qui pourrait être dit sur les rapports entre l'espérance et la mémoire. La mémoire en effet est la conservation des promesses, la persistance de la vie psychologique, le perpétuel enrichissement de l'âme qui grossit le présent du passé, et le pouvoir aussi de vivre au-dessus du temps et de posséder en soi, en quelque manière, son avenir — tous traits qui, d'une manière ou de l'autre, conviennent à l'espérance.

donne à nous, il est le gage et l'assurance d'une donation toujours plus totale ; ce dont elle part, c'est donc nous aussi, mais c'est nous dans le changement déiforme qui jaillit de Dieu en nous, chargé de ses promesses, et qui fait que nous-mêmes, par Dieu, nous sommes une promesse pour nous-mêmes, comme l'est un arbre en fleurs ou un lever de soleil. Ce qu'elle attend, c'est Dieu encore et Dieu seul, mais c'est Dieu qui se donne au point de ne faire qu'un avec nous dans le Christ (la grâce sanctifiante, et plus encore la gloire, viennent de ce que Dieu se donne, comme l'illumination de l'air provient du soleil : attendre cette illumination, c'est attendre le soleil) ; ce qu'elle attend, c'est donc nous aussi, mais nous, exclusivement comme possédant Dieu par cette grâce. Car enfin, si nous attendons Dieu et sa possession, nous attendons en même temps les grâces pour les mériter et donc nous attendons nos efforts eux-mêmes en tant qu'ils sont suscités et aidés par ces grâces, c'est-à-dire, en tant qu'ils viennent de Dieu : l'espérance, en aucune partie d'elle-même, n'est quiétiste. Ce qui la soutient, c'est Dieu seul encore, mais c'est Dieu en tant qu'il se donne à nous et qu'il nous permet de nous appuyer sur lui en nous-mêmes pour nous élancer vers lui ; ce qui la soutient, c'est donc nous aussi, mais nous en tant que nous n'avons d'appui que sur Dieu. Cette union du divin et de l'humain ne doit pas scandaliser : elle est la marque de Jésus-Christ. Le divin n'en est pas éclipsé : Dieu le Fils, dans le Christ, est l'unique subsistance de l'humanité ; mais, par cette humanité, Dieu, dans le Christ, se fait l'un de nous. Ainsi, dans l'espérance, l'élément humain s'appuie tout entier sur l'élément divin : celui-ci est donc tout ; seulement, il ne supprime pas l'élément humain, il en fait au contraire toute la valeur surnaturelle.

Expression qu'elle est de la vie chrétienne, l'espérance, comme la foi et la charité, est intrinsèquement nécessaire à cette vie. Elle est l'acte même de cette vie, en tant que celle-ci, dès ses premiers commencements, est totale en elle-même et ardente à se réaliser pleinement, et cela par Dieu même qui lui donne de croître. Puisque cette vie est réception et grâce, son énergie et son essor doivent être une sorte de désir et d'attente, mais un désir vibrant et assuré, une attente qui a au-dedans d'elle-même ce qui la fait inconfusible.

Tous les êtres vivants ont ainsi, à leur manière, dans une activité immanente, une infinité intérieure. C'est le propre de la

vie d'être sans limite et toujours — sur terre — plus grande que sa réalisation actuelle. Et l'action de la vie est la poursuite confuse de cette infinité qu'elle porte comme un germe et comme une aspiration et une ardeur: l'aspiration ardente à être soi-même enfin.

Ainsi dans l'ordre surnaturel. Tout qui a reçu la grâce est un être en germe (et tous les hommes reçoivent au moins, en grâces actuelles, quelque préparation lointaine de cette grâce). Il est en germe, et en germe de vie divine et infinie: *Semen Dei in eo manet* (1). Sa façon d'être est donc faite d'une rupture d'équilibre en quelque sorte infinie et d'un appétit de croissance d'ordre infini lui aussi, puisqu'il est l'appétit d'une infinité qui en est encore à aspirer vers elle-même. Ou plutôt, puisqu'ici tout doit venir de Dieu et qu'aussi bien de Dieu seul peut venir une aussi puissante attente, elle est un désir de recevoir infini de par son objet, elle est espérance en Dieu.

L'espérance ainsi entendue est, on le voit, un acte de tendance et qui ne peut être produit que par la volonté, et la volonté en tant qu'elle cherche son propre bien, en tant qu'elle agit dans l'amour intéressé, l'amour de convoitise. Aussi tout ce que l'on vient de dire, loin de s'opposer à ce qui est, comme il a été rappelé quelques pages plus haut, la doctrine traditionnelle à son sujet, le rejoint-il tout à fait, et, pense-t-on, le commente.

Il fait mieux voir peut-être, par exemple, comment l'espérance, tout comme la foi et la charité, est parfaitement adaptée à l'être qui la possède. Loin d'être un nouveau principe d'action qui s'ajouterait à ceux que l'on possède déjà, elle serait l'élévation sur le plan surnaturel du pouvoir de croître qui est déjà essentiel à l'homme sur le plan naturel. Seulement, elle inclurait en plus l'adaptation de ce pouvoir au plan surnaturel. Par nature on n'est que soi et l'on ne peut s'espérer soi-même que de soi-même et de ses efforts, Dieu n'étant que la cause première par laquelle on est soi et rien que soi. Par la grâce, on s'unit à Dieu, on est, non plus soi seul, mais soi-avec-Dieu; aussi, comme Dieu, toujours, est premier, est-ce de Dieu qu'on doit s'espérer soi-même.

Comme elle ne fait qu'un avec la vie surnaturelle, l'espérance

(1) *I Joh.*, III, 9.

ne fait qu'un avec la foi et la charité, puisqu'elles ne font en elles-mêmes qu'un avec cette vie (1). En aspirant à un accroissement de la vie de la grâce, elle aspire à un accroissement de ces deux vertus qui sont l'expression et la mesure de cette vie. De la même manière d'ailleurs ces deux vertus reprennent l'espérance en elles-mêmes et se reprennent l'une l'autre, comme il serait facile de le montrer (2).

Toutes trois, dirait-on, au terme où elles tendent, se rejoignent sans se confondre, car toutes trois sont, mais à leur manière, des facultés qui unissent, et qui unissent à Dieu. L'une unit à Dieu comme vérité, l'autre à Dieu comme vie et comme vie toujours jaillissante, l'autre à Dieu comme bien; mais vérité, vie et bien, c'est le même Dieu. Et toutes trois, dirait-on aussi, sont intérieures l'une à l'autre. Dieu étant un, on n'adhère sincèrement à lui qu'en adhérant à tout ce qu'il est.

Cette coïncidence qu'elles ont l'une avec l'autre fait songer à trois autres choses qui coïncident elles aussi, ou plutôt, qui font plus que coïncider, qui sont consubstantielles; elle fait songer à l'unité de nature des trois personnes divines. Et l'intériorité qu'elles ont les unes dans les autres fait songer à cette autre intériorité qui existe entre les personnes divines et qui met en chacune d'elles les deux autres par ce que la théologie appelle la circumincession.

Ce n'est pas là un rapprochement fortuit ou forcé. Il n'y a pas moyen, croyons-nous, de pousser un peu avant la théorie des vertus théologales sans parler du mystère de la sainte Trinité.

E. MERSCH, S. I.

(1) Un, assurément, de la manière qui a été dite plus haut.

(2) L'idée est toute traditionnelle. Déjà saint Ambroise écrivait: *Ex fide autem charitas, ex charitate spes, et rursus in se sancto quodam circuitu refunduntur,* dans son *Expositio Evangelii secundum Lucam,* VIII, P.L., XV, 1774. Saint Thomas explique ce *circuitus sanctus* en disant que: *cum aliquis ex spe jam ad caritatem introductus fuerit, tunc etiam castius sperat et castius timet sicut etiam et firmius credit. Et ideo quod dicit quod ex caritate est spes, non loquitur quantum ad primam caritatis generationem, sed quantum ad secundam caritatis refusionem; secundum quod nobis indita, facit nos et perfectius sperare et credere Quaestio disputata de spe,* qu. unica, art. 3, ad 1.

LA STATISTIQUE ECCLÉSIASTIQUE

Depuis quelques années on constate chez les catholiques une tendance plus accentuée que jamais à exprimer en chiffres l'état de la vie religieuse.

C'est surtout au centre de la catholicité, à Rome, que nous irons en demander les principales manifestations.

Jusque 1930, paraissaient irrégulièrement à la Typographie Vaticane des volumes intitulés *Missiones catholicae* qui fournissaient sur chaque mission un certain nombre de renseignements. Or en 1930 la même imprimerie donnait le jour à un volume de plus grand format et qui porte en sous-titre *Statistica.* Sa préface nous apprend qu'un formulaire avait été envoyé au début de 1927 à tous les Ordinaires des pays de mission. Leurs réponses devaient être arrêtées au 30 juin de la même année. Pour chaque territoire, par exemple pour l'Afrique Occidentale, qui compte une cinquantaine de vicariats, de préfectures apostoliques et de missions, parmi lesquels ceux du Congo belge, la Propagande fut ainsi à même de dresser huit grandes tables de chiffres. La première comprend, en diverses colonnes, la superficie du pays, sa population totale, sa population catholique (étrangers et indigènes), les catéchumènes, les schismatiques, les hérétiques (étrangers et indigènes), les juifs, les musulmans et les païens. C'est, on le voit, la table du *Territoire et des habitants.* La seconde est consacrée au *Personnel des missions:* institut auquel elle est confiée; nombre de prêtres réguliers; de prêtres séculiers; de scolastiques; de coadjuteurs; d'instituts laïcs (Frères et Sœurs); de catéchistes; de maîtres; de baptiseurs; de médecins; enfin le total. Il est inutile de détailler les six autres tableaux.

Deux années plus tard, en 1932, la Congrégation orientale publiait à son tour un volume qu'elle intitula: *Statistica con cenni storici della Gerarchia e dei fedeli di rito orientale.* Mais, pour le format et pour la conception, cet ouvrage ressemble moins à la *Statistica* de la Propagande, parue en 1930, qu'aux *Missiones catholicae* antérieures. En effet, on n'y trouve pas de

tableaux statistiques, mais seulement un certain nombre de détails sur l'histoire des pays ou régions de l'Orient, leur climat, leur population catholique et non catholique, etc. Le titre marque cependant le souci qui domine dans la composition du volume, un souci d'ordre statistique.

Enfin, une dernière manifestation de la même tendance à signaler ici est l'existence dans les établissements d'enseignement ecclésiastique de la Ville éternelle de deux chaires de statistique : la première à l'*Institutum missionale scientificum*, qui est occupée par le professeur Bertini ; la seconde, à l'*Institut pontifical de l'un et de l'autre droit*, confiée au professeur Alberto Canaletti Gaudenti, dont nous aurons à reparler plus bas (1).

Nous avons appelé ces deux chaires des chaires de *statistique ecclésiastique*. En effet on distingue généralement la *statistique ecclésiastique* de deux autres branches de la même science, qui se rapprochent le plus d'elle : de la *statistique des religions* et de la *statistique morale*. La statistique des religions détermine le nombre d'individus appartenant à un culte donné. Elle est parfois établie par l'État, ainsi en Allemagne et en Autriche. La statistique morale, toujours dressée par l'État, porte notamment sur la natalité, les mariages, les divorces, les suicides, les crimes. Enfin la statistique ecclésiastique répond à diverses questions relatives à la pratique religieuse (baptêmes, mariages, enterrements, communions), au clergé et aux congrégations religieuses (nombre de prêtres par rapport à la population catholique, nombre de séminaristes, d'ordinations sacerdotales, nombre des religieux et leurs activités). La statistique ecclésiastique doit évidemment tenir compte de la statistique des religions, là où celle-ci existe, et de la statistique morale.

Bien avant que la statistique se soit constituée en science au cours du XIX^e^ siècle, avec Quetelet († 1874) et l'École anglaise des Yule, Bowley, Pearson, bien avant l'établissement de tous les offices et bureaux internationaux, nationaux et particuliers

(1) Le professeur Canaletti Gaudenti est chargé d'un cours de *Notiones statisticae*. Mais il en consacre une partie à la *Statistique et à la géographie ecclésiastiques*. En voici les subdivisions : *Distributio catholicorum in orbe. Gentes acatholicae et opera missionum. Notitiae statisticae circa clerum, hierarchiam ecclesiasticam et seminaria.*

de statistique, on réunissait des éléments de statistique, par exemple de l'ordre démographique (foyers). On connaît aussi pour le passé bien des éléments de statistique ecclésiastique. Contentons-nous de citer, parmi les documents qui les contiennent, d'abord les pouillés qui donnent la liste de toutes les paroisses, chapellenies, autels d'un diocèse à une date déterminée. Les plus anciens pour la Belgique remontent à la fin du moyen âge. Ajoutons-y les rapports des visites *ad limina* des évêques, dont la date initiale pour notre pays est 1585, et les relations des nonces de Flandre qui commencent un peu plus tard. Mais jadis comme aujourd'hui c'est toujours pour exprimer les résultats religieux obtenus dans les missions que l'on recourut le plus à la statistique. Les missions, en effet, ont toujours eu besoin de ressources abondantes, et pour provoquer celles-ci, comme pour remercier les généreux donateurs, il a toujours été nécessaire de faire connaître au moins d'une façon générale l'état et le mouvement de l'œuvre apostolique. Peut-être y a-t-il lieu d'ajouter à cette raison la rivalité entre les différents ordres religieux travaillant sur un même terrain. On doit d'ailleurs avouer avec le R. P. Brou, auteur d'un suggestif article publié en 1929 sur *Les statistiques dans les anciennes missions* (1), que les chiffres fournis dans les lettres des missionnaires, dans leurs rapports à leurs supérieurs et à la congrégation de la Propagande, manquent en général de précision: ce sont des chiffres ronds comme les *centena hominum millia*, prétendument baptisés par saint François-Xavier. On ne sait d'ailleurs le plus souvent de quelle manière ils ont été obtenus. Arrive-t-il qu'ils soient plus précis, ainsi dans les *Lettres annuelles* des Jésuites du Japon, de Chine, des Indes, du Paraguay, bien des questions se posent à leur sujet. Il est parfois difficile de comprendre leur portée, faute de savoir par exemple si, sous le titre de baptisés dont on donne le nombre, se comprennent seulement les adultes, c'est-à-dire les convertis, ou aussi les enfants nés de parents chrétiens.

Il a donc toujours existé, surtout depuis le XVI^e^ s., des éléments de statistique civile et des éléments de statistique ecclésiastique. Or la statistique civile a pris au XIX^e^ s. un développement formidable. La statistique ecclésiastique, au contraire, a

(1) Dans la *Revue d'Histoire des missions*, 1929.

fait des progrès beaucoup plus lents, au moins dans l'immense majorité des pays et au centre même de l'Eglise catholique.

Si nous prenons pour exemple la Belgique, ce n'est pas qu'elle soit inférieure, au point de vue qui nous occupe, à la plupart des autres pays, mais parce qu'elle touche de plus près à un bon nombre de nos lecteurs. La statistique civile, c'est-à-dire la statistique établie par l'Etat, y a pour organe principal l'Office central de statistique, rattaché au ministère de l'Intérieur, et qui publie notamment chaque année, depuis cinquante-huit ans, un gros volume intitulé *Annuaire statistique de la Belgique et du Congo belge*. On peut y chercher un grand nombre de tableaux sur la population, l'enseignement, la justice, l'armée, l'agriculture, le commerce, l'industrie, etc. Ainsi les habitants sont comptés par sexe; d'après les langues nationales parlées; d'après le pays de nationalité; par groupe d'âge; au point de vue de l'état-civil (célibataires, mariés, veufs, divorcés); d'après les degrés d'instruction, etc., etc. Des aperçus très sobres aident à comprendre ces statistiques, mais ils ne les expliquent ni ne les interprètent. Ainsi après avoir fourni, pour 1910, 1920 et 1930 les trois chiffres totaux de religieux et de religieuses — car il y a aussi quelques statistiques ecclésiastiques dans l'Annuaire belge — à savoir :

pour 1910 58.351 religieux et religieuses
pour 1920 54.511 — —
pour 1930 58.973 — —

on ajoute: « Le nombre des religieux resensés en 1930 est, à quelques centaines près, égal au chiffre relevé en 1910; en cette dernière année, des 58.315 religieux recensés, 20.211 étaient nés à l'étranger; en 1930, on ne compte par contre que 11.816 religieux nés hors du royaume ». L'explication de la différence entre les chiffres de 1910 et de 1920 n'est pas donnée; elle tient, nous le savons, à la rentrée en France, surtout depuis la fin de la guerre, d'un grand nombre de communautés religieuses qui avaient demandé asile à la Belgique entre 1900 et 1910.

A cet annuaire de statistique civile de Belgique rien ne correspond du point de vue de la statistique ecclésiastique, malgré tous les annuaires du clergé, les annuaires catholiques, les annuaires des communautés religieuses paraissant en Belgique. Et à cette constatation il faut en ajouter une autre: les seules sta-

tistiques ecclésiastiques générales, c'est-à-dire établies pour tout le pays et qui soient accessibles au public, nous sont fournies par l'*Annuaire statistique* de l'Etat. Ce sont notamment le chiffre des maisons religieuses et des religieux, utilisé plus haut, et le chiffre du clergé rétribué, c'est-à-dire touchant un traitement de l'Etat.

Laissant de côté la Belgique, il y a peut-être lieu de se demander la raison ou les raisons générales — puisque le phénomène est presque général — pour lesquelles la statistique ecclésiastique est restée loin en arrière par rapport à la statistique civile.

Voici d'abord les difficultés *d'ordre technique* ou *pratique*. Elles sont loin d'être les principales. Comment calculer par exemple le nombre de personnes assistant à la messe du dimanche dans les villes et plus encore le nombre de chrétiens qui y font leurs Pâques? Pour connaître le chiffre d'enfants non baptisés dans une ville, il faudrait obtenir des divers hôtels de ville le chiffre des naissances. Pour dresser des questionnaires, recueillir les réponses, en faire la critique, les interpréter et présenter les résultats il faudrait un personnel et un personnel plus ou moins spécialisé dans la science statistique.

Il est une catégorie d'objections beaucoup plus sérieuses. Elles sont *d'ordre moral*. Les faits religieux, nous dit-on, ne se dénombrent pas comme les entrées de bateaux dans un port. En les introduisant dans des séries, en les faisant figurer dans des colonnes, on les matérialise, on les déprécie aux yeux du public. Le travail de l'Eglise est d'ordre surnaturel, interne. Il n'a pas besoin de la publicité. Il doit se faire dans le secret. Certaines de ces statistiques risquent d'ailleurs de mettre en cause des personnes vivantes. Bien des révélations seront inopportunes. En tout cas, elles produiront ce détestable résultat de décourager des ouvriers apostoliques, de leur montrer le maigre résultat de gigantesques efforts.

Et puis, rien n'est plus menteur que les chiffres; on leur fait dire tout ce qu'on veut; sans statistiques, les curés savent bien à peu près le nombre de non-pratiquants de leur paroisse et avec les statistiques dont ils disposent, notamment avec les *Relationes visitationis decanalis*, les évêques connaissent bien, dans leur diocèse, les paroisses les plus ferventes...

En face des principales difficultés, celles de l'ordre moral, il

faut avant tout placer les avantages énormes d'une statistique religieuse. La plupart des faits religieux, comme baptêmes, premières communions, assistances à la messe, enterrements religieux, recrutement sacerdotal, se prêtent à une évaluation numérique, aussi bien que les naissances, le mouvement du commerce, les dépôts à la caisse d'épargne. Ils sont d'un ordre plus élevé, tout aussi intéressants, souvent plus intéressants au point de vue social. Leur groupement constituerait d'abord pour l'histoire religieuse de notre temps une source de tout premier ordre. Mais un ensemble de statistiques bien établies, bien critiquées, bien interprétées semble surtout avantageux au point de vue pratique, c'est-à-dire actuel. Ces chiffres peuvent manifester des progrès et des reculs dont il est souvent aisé de découvrir les causes; ils ouvrent les yeux sur des dangers, sur des aspirations des temps modernes; ils dénoncent des méthodes désuètes, des œuvres qui ne rendent plus; ils manifestent certains défauts dans la répartition des ouvriers apostoliques. Même s'ils n'apprennent pas toujours des faits nouveaux, ils précisent. Or la précision est toujours souhaitable. Il est souhaitable de connaître pour toutes les villes de Belgique, comme on le sait pour Anvers et pour Gand, le nombre exact de baptêmes par rapport au nombre de naissances. Il est souhaitable de connaître le pourcentage d'hommes qui, dans les grandes villes, assistent encore à la messe du dimanche. Il est souhaitable de connaître la proportion de prêtres séculiers et réguliers, vaquant au saint ministère, par rapport au nombre de catholiques.

Quel sujet de méditation et d'examen de conscience dans la comparaison entre le nombre de prêtres et de séminaristes en Belgique et dans tel autre pays catholique, par exemple au Brésil! Le Brésil compte près de 50 millions d'habitants. Sa superficie est dix-sept fois supérieure à celle de la France, elle-même dix-sept fois plus étendue que la Belgique. Pour tout cet immense territoire, il y avait, en 1936, 90 séminaristes à l'unique grand séminaire du Brésil (São Paulo), plus une trentaine à Rome, en tout environ 120. Or d'après les chiffres donnés par Son Eminence le cardinal Van Roey, il y en a 591 pour le seul archidiocèse de Malines. Dans l'archidiocèse de São Paulo, où la population catholique se montait en 1933 à 1.290.870, il y avait alors 352 prêtres dans le ministère, dont 86

prêtres séculiers et les autres réguliers. Or Son Éminence pour son archidiocèse de Malines signale 2.964.694 habitants et 2.772 prêtres séculiers, dont 1.617 appartiennent au clergé rétribué (1935), d'après l'Annuaire statistique. En d'autres termes, si l'on identifie pour Malines le chiffre de la population et celui des catholiques, et si l'on ne tient compte que du clergé rétribué, il y a dans l'archidiocèse un prêtre « actif » pour 1.833 habitants, tandis que pour São Paulo il y a un prêtre « actif » pour 3.667 catholiques! Cette dernière proportion est d'ailleurs bien moins favorable pour l'ensemble du Brésil puisque pour une population de *cinquante millions* il ne possède que 2.525 prêtres dans les paroisses, c'est-à-dire un prêtre de paroisse pour 20.000 âmes. Il faut y ajouter 2.500 prêtres réguliers, c'est-à-dire donc, en tout, un prêtre pour 10.000 âmes (1).

Loin de nous de prétendre que toute statistique doit être lancée dans le public. La plupart des actes religieux sur lesquels portent les statistiques ne peuvent être connus et totalisés que par le clergé des paroisses; ils sont ensuite centralisés à l'administration diocésaine. A l'évêque seul de décider les chiffres qui peuvent être divulgués.

On pourrait cependant ajouter que la statistique ecclésiastique intéresse vivement aujourd'hui les laïcs catholiques ; qu'elle les aide à comprendre les nécessités et les difficultés de l'apostolat; qu'elle leur fait apprécier davantage leurs pasteurs; qu'elle augmente leur conscience d'être des membres de l'Eglise; qu'elle leur fait sentir plus vivement les succès et les insuccès de leur Mère. Enfin qu'elle excite leur zèle, qu'elle suscite des vocations, notamment à l'*Action catholique*. Ce ne sont pas seulement les fidèles du diocèse de Tournai mais tous les Belges catholiques qui sont émus par le passage suivant du *Mandement de carême* de Mgr l'évêque de Tournai, en 1934: « La comparaison entre les ordinations des trois dernières décades est douloureusement suggestive: de 258 en 1904-1913, le nombre des nouveaux prêtres originaires du diocèse... tombe à 183 en 1914-1923 et à 149, en 1924-1933, la mortalité restant la même. Où

(1) Ces chiffres du Brésil nous sont fournis par l'*Annuario ecclesiastico da arquidiocese de Sao Paulo*, p. 11, 1933-1934. Sao Paulo, 1934, et par le R. P. Dabin, S. J., qui a fait récemment un long séjour au Brésil.

irions-nous si cette lamentable régression continuait à s'accentuer? »

Mis au courant de quelques chiffres, le laïc catholique en demande davantage. On remarque chez lui une déception quand on lui dit que, dans les pays n'ayant pas de statistique officielle des cultes, comme la France et la Belgique, on en est généralement réduit, pour connaître le chiffre des pratiquants, à défalquer du chiffre de la population celui des protestants, des juifs, bref des autres religions. Ainsi pour la Belgique, dont la population totale était, au 31 décembre 1935, de 8.300.000, il faudrait retrancher d'abord 70.000 protestants (8 %) et 60.000 (7 %) juifs. D'après une étude très documentée de M. Debouxhtay sur l'Antoinisme, les fidèles de cette secte sont environ 100.000 pour la Belgique et la France: mettons 75.000 (8,5 %) pour notre pays. Il reste donc encore plus de 8.000.000 d'âmes que l'on attribue à la religion catholique. Ce n'est peut-être pas si loin du nombre des baptisés, mais c'est très loin en tous les cas du nombre des pratiquants.

A propos des baptisés, on peut signaler encore une autre déception chez les catholiques, à savoir lorsqu'ils apprennent qu'il n'existe pas même pour la Belgique de chiffre global du nombre annuel de baptêmes comparé au nombre des naissances, à savoir des naissances d'enfants qui doivent et peuvent recevoir le baptême catholique. On en est une fois de plus réduit ici à des chiffres partiels. Ainsi, pour le diocèse de Tournai, en 1924-25-26 quatre doyennés eurent 100 % de baptêmes; huit, au moins 99 %; trois au moins 98 %; dix-sept, 97 à 90 %; trois enfin, dont Charleroi, 85 %.

La statistique ecclésiastique restée si loin en arrière de la statistique civile commence à se sentir humiliée de cette situation. Elle sera surtout rendue de plus en plus nécessaire par l'*Action catholique;* son développement sera une des conséquences les plus naturelles et les plus universelles du développement de l'Action catholique. Puisque les catholiques prennent toujours une part de plus en plus active à l'apostolat sous la direction de la hiérachie, puisqu'il faudra leur répartir leurs zones d'opération, puisqu'ils voudront travailler d'après des méthodes modernes, ils seront ainsi de plus en plus désireux de connaître d'un peu près l'état de la vie religieuse et de ses diverses manifestations extérieures.

Quelles formes prendra ce développement? Nous sommes incapable de le dire; mais il existe actuellement deux orientations différentes. Elles nous amèneront à donner quelques précisions sur la statistique religieuse dans certains pays.

La première solution consiste à établir une sorte d'office ou de bureau international ecclésiastique pour toute l'Eglise. Ce projet fut déjà acclamé en 1901 dans un congrès de catholiques allemands; mais il resta à l'état de projet. Le professeur de statistique à l'institut de l'un et l'autre droit à Rome, M. Albert Canaletti Gaudenti, dont nous avons parlé plus haut, vient de le reprendre, sans d'ailleurs, semble-t-il, le connaître. Dans un article de la Revue *Apollinaris,* de 1936, intitulé: *De statistico officio in ecclesiae usum constituendo,* il déclare que les documents des curies épiscopales, des ordres religieux, des congrégations romaines, par exemple les relations diocésaines des évêques d'après la norme approuvée le 4 novembre 1918 par la Consistoriale, ne peuvent plus suffire « à la grave nécessité d'une statistique universelle et uniforme ». Il propose donc que le Saint-Siège institue à Rome un office statistique composé d'ecclésiastiques et de sociologues, qui organiserait et dirigerait tout le travail. Cet organisme enverrait le même questionnaire à tous les évêques, vicaires apostoliques, curies généralices des ordres religieux qui le rempliraient chaque année au moyen de renseignements obtenus des curés et de chacune des maisons religieuses, et arrêtés au 31 décembre.

Ce projet présente surtout deux avantages: c'est d'abord qu'il ne charge pas de répondre au questionnaire les curés et chacune des maisons religieuses mais les évêques et les supérieurs majeurs des ordres religieux. C'est ensuite qu'il ne fait pas expédier à Rome des notices trop analytiques, mais élaborées, coordonnées dans les curies épiscopales.

L'autre solution consiste à organiser la statistique religieuse sur le plan *national* ou *diocésain* sans se préoccuper du plan *international.* Pour la statistique diocésaine, il faut surtout citer l'exemple de Mgr Grente, évêque du Mans. Ce prélat adressa, le 1er juin 1929, à tous les curés, séminaires, collèges, œuvres et communautés de son diocèse un tableau statistique de l'état de celui-ci qui parut ensuite dans la *Documentation catholique* du 7 juin 1930 (col. 1521 suiv.). « Comme il est prescrit, écri-

vait-il, à Messieurs les curés de dresser l'état de leur paroisse, il nous a paru bon de faire ainsi pour le diocèse. Nous recommencerons tous les cinq ans » (1). Cet état du diocèse du Mans comprend : 1) un aperçu d'ensemble sur le clergé et les différentes œuvres du diocèse ; 2) un tableau donnant en colonnes pour chaque doyenné les renseignements suivants : population totale et population catholique ; nombre d'églises et de chapelles ; chiffre du clergé desservant le doyenné ; baptêmes d'enfants et d'adultes et nombre de non-baptisés ; nombre d'enfants fréquentant le catéchisme avant et après la communion solennelle avec le chiffre des catéchistes ; nombre de premières communions privées et solennelles, de confirmations, de confessions annuelles, de confessions mensuelles ou plus fréquentes, de communions pascales d'hommes, de communions pascales de femmes, de communions de dévotion par semaine ; de mariages à l'église, de mariages civils, de mariages mixtes ; d'assistances à la messe le dimanche et en particulier d'assistances d'adultes ; d'administrations de l'extrême-onction ; d'obsèques religieuses et d'enterrements civils ; de moyennes de vocations sacerdotales et de vocations religieuses ; de participation des hommes, des femmes, des jeunes gens et des jeunes filles aux œuvres ; enfin des sommes obtenues pour le denier du culte, les œuvres de vocation et des séminaires et les œuvres des missions. Cette statistique est donc très complète et nous la croyons même trop détaillée. Quelle garantie d'exactitude avons-nous pour le chiffre de confessions annuelles, d'une part, de confessions mensuelles et plus fréquentes, d'autre part, au moins pour les villes ? Mais elle est hautement instructive. Par population catholique Mgr Grente entend, sans aucun doute : les baptisés de son diocèse. Il y en a 384.284 sur 387.370. Mais de ces chiffres diffèrent beaucoup ceux des pratiquants. Les communions pascales d'hommes ne sont que de 16.847 et celui des communions pascales de femmes de 56.580 c'est-à-dire en tout de 73.427. Il n'y a donc pas le quart des baptisés qui font leurs Pâques et encore moins, c'est-à-dire pas le cinquième, qui assistent à la messe le dimanche. Le nombre des prêtres est suffisant car il y en a 377 dans le saint ministère c'est-à-dire un pour 1019 catholiques ou baptisés.

(1) Le deuxième état quinquennal du diocèse du Mans a paru en effet en 1934.

A cet aperçu d'ensemble et à ce tableau, Mgr Grente joint quatre cartes qui donnent l'état comparatif des doyennés pour la pratique religieuse, le nombre des vocations sacerdotales, le nombre des écoles chrétiennes et la contribution du doyenné à l'œuvre du denier du culte.

Du point de vue national, on ne possède, à notre connaissance, qu'un seul exemple de statistique ecclésiastique organisée et scientifiquement organisée. C'est celui de l'Eglise catholique allemande (1).

C'est en 1919 que fut installé à Cologne un *Office central* de statistique ecclésiastique (catholique). Mais dès 1908 avait paru le *Kirchliches Handbuch für das katholische Deutschland* (2), fondé par le P. Krose. Sauf les premières parties consacrées à l'organisation de l'Eglise universelle; à celle de l'Eglise catholique en Allemagne; aux décisions venues de Rome ainsi qu'aux mesures législatives et de la jurisprudence relatives au culte catholique, à part ces trois parties tout le reste du volume est consacré à la statistique. Il faut entendre par là d'abord les chiffres proprement dits. On les trouve dans les tableaux qui terminent le volume et indiquent pour chaque circonscription décanale de la Germanie les chiffres relatifs au nombre des paroisses, des ecclésiastiques, à la population catholique et non-catholique, aux mariages, aux naissances, aux baptêmes et aux enterrements catholiques. Telles sont les rubriques générales. Plusieurs d'entre elles se subdivisent encore. Ainsi l'on distingue en trois colonnes les communions pour toute l'année, ensuite celles de ces communions qui ont été distribuées dans les couvents, hôpitaux, etc., enfin les communions pascales. Pour les mariages on sépare également le chiffre des mariages dont les deux époux sont catholiques des mariages mixtes; et pour ceux-ci les mariages dont la femme et ceux dont l'homme est catholique.

Mais ce qui fait l'intérêt principal du *Kirchliches Handbuch* allemand, ce qui lui donne sa valeur scientifique, ce sont les

(1) Il existe pour la France un *Almanach catholique* qui donne, outre une petite carte et un bref exposé historique pour chaque diocèse, sa superficie, le nombre des paroisses, celui des prêtres et des élèves des grands et petits séminaires.

(2) Cfr nos comptes rendus annuels de ce *Handbuch* dans *N.R.Th.* 1926, p. 409-423; 1927, p. 393; 1928, p. 468; 1929, p. 624; 1930, p. 812; 1932, p. 845; 1937, p. 328.

études sur les statistiques signées par des spécialistes de l'office de Cologne. L'on établit par exemple la comparaison entre la population catholique et la population protestante par rapport à la natalité ou à la fréquentation des écoles. Un autre auteur recherche dans quelles régions les mariages mixtes sont les plus nombreux et se manifestent les plus défavorables aux catholiques. On étudie aussi le mouvement du recrutement sacerdotal, diocèse par diocèse. Ainsi on est arrivé à cette constatation que pour cent prêtres séculiers actifs il faut de 17,2 à 20 étudiants en théologie. Or entre 1921 et 1926 cette proportion a passé de 18,6 à 15,6, à 13,8 et à 14,6. L'auteur de l'article recherche naturellement les raisons de cette baisse. Le dernier volume, celui de 1936, permet de se rendre compte des difficultés formidables dans lesquelles se débattent les catholiques allemands à la suite de la guerre que l'hitlérisme a déclarée par exemple aux écoles confessionnelles. Et le *Kirchliches Handbuch* qui doit être censuré ne dit évidemment pas tout sur ce pénible sujet.

L'annuaire catholique allemand réalise vraiment l'idéal d'une statistique ecclésiastique. Il serait sans doute impossible à imiter dans un petit pays comme la Belgique, qui, cependant, a l'avantage de ne former qu'une province ecclésiastique et de ne compter que six diocèses. Mais il existe des types de statistiques ecclésiastiques plus simples. Nous les trouvons surtout dans les Annuaires du clergé des pays anglo-saxons : *Catholic Directory* d'Angleterre, d'Irlande, des Etats-Unis, des Indes. On y réunit un bon nombre d'éléments statistiques par exemple dans celui des Etats-Unis, pour chaque diocèse, le nombre de prêtres, dans le ministère et dans l'enseignement ; le nombre d'églises ; de séminaristes ; de baptêmes ; de mariages ; de funérailles à l'église ; de conversions ; et le chiffre de la population catholique. Aussi ces annuaires sont-ils fort précieux au point de vue de l'étude du mouvement religieux dans ces pays. Certains de nos Annuaires publiés en Belgique présentent au moins l'un ou quelques-uns de ces éléments (1).

Si l'Allemagne est le seul pays catholique à avoir organisé scientifiquement la statistique religieuse, elle n'est donc pas le

(1) Par exemple l'*Officieel Jaarboek der Geestelijkheid van het aartsbisdom Mechelen,* première année, 1937, donne la population de chaque paroisse.

seul pays à publier régulièrement des statistiques religieuses; elle n'est pas non plus le seul à faire paraître des travaux qui analysent et interprètent les statistiques. Citons en ce genre le livre du P. Van Ginneken sur les vocations sacerdotales en Hollande depuis cinquante ans avec des graphiques et des tableaux; le volume célèbre du P. Doncœur sur le même sujet et enfin l'enquête entreprise pour la France par M. Gabriel Le Bras, professeur à la faculté de droit de Paris, et publiée dans la *Revue d'Histoire de l'Eglise de France,* de 1931 à 1936. Ces pages sont pleines de faits et d'idées. Avec celle des annuaires allemands, leur lecture constituerait la meilleure initiation à la statistique religieuse.

Pendant une quinzaine d'années, occupées d'ailleurs par bien d'autres besognes, M. Le Bras a parcouru la France, il a correspondu avec les curies épiscopales et avec un grand nombre de curés des 40.000 paroisses de ce pays. Généralement les évêques ont mis à sa disposition leurs documents statistiques. De nombreux prêtres lui ont confié des monographies de leur paroisse. Grâce à ces renseignements, tantôt abondants, tantôt assez maigres, l'auteur a pu étudier pour chaque diocèse les différentes régions qu'on est amené à y distinguer du point de vue de la pratique religieuse, c'est-à-dire de l'observation du devoir pascal et de l'assistance à la messe du dimanche. Ce dénombrement des pratiquants est, avec raison, pour lui une des bases de toute appréciation sérieuse de l'état du catholicisme dans un pays. « Mais il est entendu, ajoute-t-il, que les chiffres sont rarement d'une exactitude parfaite: il faut les tenir pour simples approximations de la vérité » (1).

Ce qui donne surtout leur prix aux études de M. Le Bras c'est leur introduction et ce sont leurs conclusions. Conclusions par exemple sur les grandes zones de pratique et d'indifférence que l'enquête permet de déterminer en France, sur les rapports entre le chiffre des communions pascales et celui des assistances à la messe du dimanche, etc. Bien plus importante encore, d'un point de vue général, est l'introduction (2). Là se rencontrent des in-

(1) *Rev. d'hist. de l'Eglise de France*, t. XXII, 1936, p. 481.

(2) Complétée d'ailleurs par la troisième partie: *Observations et problèmes* où se trouvent énoncées quelques conclusions, t. XXII, 1936, pp. 480-485.

dications précieuses sur la manière de réunir les statistiques; sur les catégories de pratiquants à distinguer; sur les sources à utiliser (registres paroissiaux, visites canoniques, etc.). Mais M. Le Bras insiste encore davantage sur l'interprétation des chiffres: « Il faut bien plus de tact pour expliquer les chiffres que pour les recueillir »; et sur l'étude historico-religieuse, c'est-à-dire sur la réponse détaillée à cette question: Etant donné l'état religieux actuel d'une religion, comment en est-elle arrivée là? On comprend qu'ici les facteurs les plus divers pourront intervenir, depuis les plus généraux, par exemple l'influence du jansénisme, du voltairianisme, jusqu'aux plus locaux: zèle ou manque de zèle; délicatesse ou bévues d'un curé, et ainsi de suite.

Il est temps de nous résumer. On peut s'attendre, sous l'empire de certaines causes, notamment du développement de l'*Action catholique* et de la systématisation toujours plus grande du travail apostolique surtout dans les villes, on peut s'attendre à un emploi plus étendu qu'autrefois de la statistique religieuse. Celle-ci rendra de grands services. Mais à condition d'abord qu'elle soit bien établie. On la fait généralement porter sur les points suivants: d'abord sur le nombre annuel des baptêmes, des mariages et des enterrements religieux comparé naturellement à celui des naissances, des mariages et des enterrements civils. Puis sur le nombre des baptisés comparé à celui de la population. En troisième lieu, sur le chiffre des communions pascales. En quatrième lieu, sur le chiffre moyen des assistances à la messe le dimanche, en distinguant hommes, femmes et enfants par exemple de moins de 15 ou 16 ans. En cinquième lieu sur le nombre de personnes communiant une fois par mois ou davantage. En sixième lieu sur le chiffre approximatif des personnes qui s'occupent des œuvres de la paroisse. Enfin sur le mouvement du recrutement sacerdotal (1). Mais il n'est pas indispensable que toutes ces statistiques soient éta-

(1) On peut naturellement s'attacher à des statistiques plus réduites par leur objet. Voir par exemple les études de M. H. Reverdy sur l'*état des vocations dans les milieux ruraux* (en France), dans le *Recrutement sacerdotal*, janvier 1937 et le rapport de M. Charpentier, dans les *Dossiers de l'Action populaire* du 25 mars 1937, sur ce sujet: *Ce que deviennent, au point de vue de la pratique chrétienne, les jeunes gens et les jeunes filles depuis la première communion solennelle jusqu'à la majorité*. Ce dernier travail est très instructif.

blies et il faut s'abstenir d'en entreprendre sur des éléments difficiles à calculer, par exemple le nombre des confessions annuelles (Mgr Grente), ou celui des communions pascales dans les villes, à moins que l'on n'ait trouvé un moyen à peu près rigoureux de calculer ces confessions et ces communions. Bien établir une statistique, c'est évidemment aussi prendre la même base pour toutes les statistiques du même genre : ainsi compter soit les entrées au grand séminaire, soit les ordinations sacerdotales, dans tous les diocèses, pour des périodes décennales identiques. Ajoutons que dans ces statistiques à établir on tiendra compte, le plus possible, des « milieux sociaux ». Ainsi on distinguera les pratiquants en bourgeois, paysans, ouvriers. Tout le monde sait d'une façon générale que le pourcentage des ouvriers qui pratiquent est dans certaines régions extrêmement faible. La statistique nous dira s'il est vrai qu'il descend parfois jusqu'à un ou deux pour cent (parties de la prov. de Liége et du Hainaut).

Il ne suffit pas d'établir les chiffres, il faut les critiquer, c'est-à-dire se rendre compte de l'origine, de l'importance, de la nature des fautes possibles par exemple à cause du caractère et des intérêts des personnes interrogées. Aussi sera-t-il bon de tenir de deux sources indépendantes les renseignements dans lesquels entre un élément d'appréciation personnelle, par exemple le pourcentage des pratiquants, des fervents, etc.

Enfin les chiffres doivent autant que possible être expliqués. Sous ce rapport les tableaux de Mgr Grente nous paraissent incomplets. On ne comprend pas par exemple comment le doyenné de la cathédrale du Mans ne compte en 1929 que 104 non catholiques alors que le chiffre d'enfants non baptisés de l'année précédente y est de 57. Et M. Le Bras cite des statistiques du diocèse d'Albi où les chiffres de l'assistance à la messe sont supérieurs à celui des communions pascales par exemple 44.495 assistances à la messe, et 40.484 communions pascales, pour Albi. Cela paraît bien peu vraisemblable et devrait en tous les cas être expliqué en note.

Le développement de la statistique étant fatal et les statistiques devant être bien établies, bien critiquées, bien expliquées, il nous paraît désirable que la statistique soit dirigée par l'autorité ecclésiastique. Sinon on se trouvera devant des multiplicités

de chiffres établis sans accord préalable, sans méthode uniforme et peut-être sans compétence.

Nous n'avons pas la naïveté de croire que le développement de la statistique sera une panacée. Mais, encore une fois, s'ils sont bien et sincèrement établis, suffisamment critiqués et commentés, les chiffres relatifs aux événements extérieurs de la vie catholique peuvent rendre de grands services à ceux qui dirigent le travail apostolique et à ceux qui s'y emploient. La statistique religieuse attirera aussi davantage l'attention des laïcs sur les problèmes religieux de l'heure présente ; elle stimulera leur zèle et les poussera à l'action sous la direction de la hiérarchie.

E. DE MOREAU, S. I.

QUE GAGNE LE MATÉRIALISME A ÊTRE DIALECTIQUE ?

Le marxisme est un matérialisme. Et l'on nous présente cette philosophie comme la vérité qui, définitivement, nous libérera des impasses du spiritualisme, nous donnera un monde scientifiquement construit.

Affirmation gratuite sans doute : le matérialisme qui a fleuri partout dès le XVIII[e] siècle est tombé dans le discrédit. On a mis en lumière la stérilité de ses principes quand il s'agit d'expliquer l'apparition d'une valeur nouvelle telle que l'esprit humain au sein de la matière animale.

Aussi lorsque Marx et Engels, par l'intermédiaire de Feuerbach, et en réaction contre l'idéalisme hégélien, revinrent à cette philosophie, ils sentirent le besoin de la rénover par un appel à la dialectique. Leur mouvement de pensée connut des fortunes diverses. Pénétrant dans les masses, il y devint souvent un matérialisme vulgaire à base de convoitises. Par contre, un Lénine, un Boukharine, un Plékhanov eurent à cœur de le poursuivre en l'interprétant correctement. Et récemment encore un groupe de professeurs de Sorbonne et d'agrégés de l'Université de France se proposait la lourde tâche de mettre au point ce matérialisme dialectique pour en faire la philosophie du jour.

Inutile de dire que leur marxisme diffère en bien des points des doctrines plus vulgaires dont nous venons de parler. Néanmoins à l'examiner de près, il faut tenir que ces auteurs n'ont pas sérieusement fortifié les positions de l'ancien matérialisme et que l'ingéniosité de leurs explications dialectiques laisse intact le problème de fond.

C'est ce que nous voudrions montrer (1).

(1) Nous nous référons à *Marx, Engels, marxisme,* par Lénine (Recueil des articles les plus importants de Lénine sur la philosophie marxiste et qui expose bien les thèses de ses devanciers). — *Le matérialisme historique* par N. B. Boukharine. — *L'origine des mondes* par P. Labérenne (application du marxisme dialectique à la cosmogonie). — Et surtout : *A la lumière du marxisme* par J. Baby, M. Cohen, G. Friedmann, etc. agrégés de l'Université ou professeurs de Sorbonne, Paris 1936 (Recueil d'études scientifiques faites à la lumière

Définition du matérialisme.

On trouve chez plusieurs de nos auteurs le matérialisme défini par opposition à l'idéalisme, et même à un idéalisme assez grossièrement exposé.

Il faut choisir, disent-ils, entre l'idéalisme suivant lequel c'est notre esprit qui crée l'univers, et le matérialisme, son opposé, suivant lequel notre esprit, postérieur à la nature matérielle, s'efforce de la déchiffrer. Or évidemment la première position est absurde, donc le matérialisme est démontré.

Notre intention n'est point ici de défendre l'idéalisme: il nous faut bien noter cependant que si Hegel pouvait souscrire à cette proposition: c'est mon esprit qui construit l'univers, c'est à la condition préalable d'avoir établi des rapports mystérieux d'appartenance, de quasi-identité entre la pensée individuelle et la Pensée universelle, entre les idées qu'il avait, lui Hegel, et l'Idée souveraine à laquelle son esprit participait. Le système d'Hegel était une sorte d'idéalisme panthéistique.

Engels était plus objectif quand il écrivait dans son Anti-Dühring: « Hegel était idéaliste, c'est-à-dire que pour lui les idées de son cerveau n'étaient pas les copies plus ou moins abstraites des objets et des phénomènes réels, mais c'étaient au rebours les objets et leur évolution qui pour lui n'étaient que les images réalisées de l'Idée, laquelle existait déjà, je ne sais où, avant l'existence du monde ». (Cité par Lénine, *o.c.*, p. 16).

Même présenté ainsi d'une manière plus objective comme s'opposant à tout principe spirituel plus ou moins transcendant, Idée de Hegel ou Créateur des croyants, le matérialisme gagne à être défini ouvertement par ses propres thèses. Et c'est ce que nous ferons.

Un dictionnaire moderne, un Grand Larousse par exemple, nous dit que ce système se caractérise par l'« Affirmation comme réalité absolue, *éternelle,* infinie et *unique* d'une substance totalement inconsciente, la matière, que n'a créée ni organisée aucune intelligence, ni aucune volonté, soit transcendante comme le Dieu des théistes, soit immanente comme le Dieu des panthéistes ».

de la méthode dialectique). — Enfin: *Biologie et marxisme* par M. Prenant (un des professeurs qui ont collaboré au volume précédent et qui a essayé de monter une biologie dialectique antifinaliste).

Voilà qui est clair: éternité et unicité du principe matériel. Tel est le point de départ.

Mais avant d'aller plus loin, il faut mettre le lecteur en garde contre certaines présentations du marxisme qui seraient singulièrement plus anodines; elles l'amenuisent si bien qu'il n'est plus que la soumission de l'esprit au réel objectif dans la recherche scientifique.

Les exemples de cette présentation abonderaient: « La philosophie marxiste est matérialiste. Il faut entendre par là *simplement* (c'est nous qui soulignons) qu'elle affirme catégoriquement la réalité d'un monde extérieur dont toute l'activité psychique dépend, alors que la réciproque n'est pas vraie ». (Prenant, *Biologie,* p. 33).

La confusion est manifeste et on a le droit de se demander si elle n'est pas voulue. En tous cas elle est parfois utile pour la polémique. C'est ainsi que le *Populaire,* journal de Paris, que dirigeait autrefois Mr Léon Blum, rendant compte de l'encyclique *Divini Redemptoris,* écrivait: « Ce document solennel ne paraît ni nouveau, ni intéressant. L'« infaillible » pamphlétaire pontifical manifeste une remarquable ignorance des questions qu'il traite... Nous engageons vivement Sa Sainteté à suivre les cours de l'École socialiste, où on lui enseignera que le déterminisme ou matérialisme économique de Karl Marx est une interprétation de l'histoire qui n'a rien de commun avec le matérialisme philosophique, explication métaphysique du monde ».

Il se peut que parfois le matérialisme marxiste se borne à affirmer l'antériorité temporelle de la nature par rapport à nos esprits qui la scrutent, mais il ne se limite pas à cette affirmation inoffensive et, même alors, sous-entend énergiquement qu'on ne saurait imaginer un Esprit supérieur à cette matière et de qui en fin de compte elle dépendrait.

Bref, le matérialisme se présente parfois comme un simple réalisme — et c'est quand il cesse d'être une philosophie pour être une pure méthode de science. Grâce à ce stratagème, il espère emporter l'adhésion des gens pressés; et il en profite indûment pour se faire accepter comme seul système philosophique possible.

Revenons donc au vrai matérialisme et posons-lui le problème de l'origine de la pensée.

Origine de la Pensée selon le marxisme.

Qu'il s'agisse d'Engels, de Boukharine ou des marxistes plus récents la thèse n'a pas changé:

« Si on se demande ce que c'est que la pensée et la conscience et d'où elles proviennent, on trouve qu'elles sont des *produits* du cerveau humain et que l'homme lui-même est un *produit* de la nature, lequel s'est développé dans et avec son milieu ». (Engels, *Anti-Dühring.* Repris par Lénine, *Marx, Engels,...* p. 16).

Si la thèse n'a pas changé, si les matérialistes modernes n'ont pas le droit de protester quand on dit que, d'après eux comme d'après leurs devanciers, c'est le cerveau qui fabrique la pensée — la question se pose: Nos auteurs ont-ils, au moins, amélioré ce grossier système?

On pourrait parfois le croire: « Le matérialisme marxiste n'a rien à voir avec le matérialisme mécaniste du XVIII[e] siècle qui est encore celui de Feuerbach et *auquel s'applique* la définition d'Auguste Comte: Le matérialisme est la doctrine qui *explique le supérieur par l'inférieur.* La synthèse dans le matérialisme dialectique n'est *jamais contenue* toute entière dans les moments dépassés; elle apporte avec elle une réalité plus haute qui a ses lois propres... En particulier un élément nouveau et extrêmement important dans l'histoire du monde a été l'apparition de l'esprit humain, de la conscience... Ainsi l'histoire du monde est une série de *créations* (voilà lâché, disons-nous, le grand mot, celui de Bergson et de bien d'autres philosophes, celui qui, pensons-nous, eût fait bondir Marx ou Engels), une série de créations où chaque bond apporte une *synthèse inédite;* par là s'explique le caractère de l'Aufhebung (traduisons: dépassement) hégélienne, qui est prise de conscience par la raison de cette incessante création du monde... » (Maublanc, *A la lumière du marxisme,* p. 221).

Allons-nous enregistrer avec joie cette thèse: le matérialisme dialectique, différent en cela du mécanisme, doit se comprendre comme l'affirmation d'une évolution créatrice? Nous rejoindrions Mr Bergson!

Il n'en est rien, car une création, de quelque nature qu'elle soit, même diluée le long de la durée en une évolution insensible, suppose un Principe créateur, diffus ou personnel, immanent ou transcendant, l'âme du monde des panthéistes ou le

Dieu des théistes... Or c'est là un spectre qu'il ne faut pas éveiller. Il faut trouver le moyen de concilier ces deux thèses: il y a un accroissement d'être qui ne s'explique pas par le stade précédent — et il n'y a pas de principe créateur.

La situation se noue. Soyons attentifs. Ici intervient la dialectique.

« Le déterminisme, dans la physique mécaniste qui, depuis Descartes, a prédominé jusqu'à la fin du XIX^e siècle, pose que A est cause de B, qui à son tour est cause de C, etc... étant entendu que ces séries causales s'entremêlent en un réseau infini et que leurs points d'intersection imprévus sont qualifiés par nous de hasards ou d'accidents. Dans une considération dialectique de la réalité, comme celle de Hegel, A est cause de B, mais B en même temps s'oppose et réagit sur A et il y a un effet commun de cette action réciproque qui est C, négation de la négation, *dépassement à la fois de A et de B* et leur synthèse sur un plan nouveau... Cette action réciproque, aspect dynamique de l'interdépendance de tous les éléments du réel... constituera un des axes principaux de la dialectique matérialiste » (*A la lumière...*, p. 269).

La dialectique est donc une méthode scientifique attentive à la réciprocité des influences causales dans la nature. Tandis que Hegel l'appliquait au processus de notre pensée allant d'un concept à l'autre, Marx l'applique au processus de la nature allant par exemple de la fleur au fruit. Nous concédons qu'elle est observable dans tous les phénomènes de la vie, que cette mutuelle influence se retrouve dans les sciences sociologiques entre l'homme pensant et son milieu matériel, que son application à l'histoire (ce qu'on appelle le matérialisme historique) est féconde en résultats, surtout si l'on se conforme scrupuleusement à la règle suivante posée par le même auteur Mr Friedmann:

« Il importe de noter l'expression dont se servent couramment Marx et Engels: condition, conditionner, et non pas cause, causer. C'est la confusion entre cause et condition qui est responsable d'une partie des déformations du matérialisme historique. Dans le processus de développement par voie de contradictions et de synthèse, qu'il s'agisse de phénomènes du monde physique, biologique ou social, il est entendu que le fond de

la nature est essentiellement dialectique. Mais *la thèse n'est pas à proprement parler,* si l'on entend que l'effet est tout entier contenu dans la cause, *cause de l'antithèse.* Avant tout elle lui pose les conditions, les limites où son action pourra s'exercer ». (*A la lumière...*, p. 274).

Ces remarques sont parfaites. Elles nous montrent que la dialectique, qui peut expliquer les *conditions de réalisation* et d'enchaînement des phénomènes, laisse intact le problème de leur cause. Et quand, au cours du processus dialectique, il y a apparition d'une valeur nouvelle, originale, non contenue dans les éléments préexistants, apparition par exemple de l'esprit dans la vie animale, la question de l'origine, du principe de cette valeur est encore à poser et à résoudre.

D'où vient la valeur d'une synthèse originale?

Au point où nous sommes, certaines avenues ont été déblayées. Nos matérialistes ont admis qu'il y a parfois dans le cours de l'histoire apparition d'irréductibles originalités, qu'il y a parfois du devenir qui est création, qu'il y a du surcroît d'être non expliqué, comme le faisait l'ancien matérialisme, par les éléments préexistants. Un cas très net se constate à l'apparition de la conscience, et Mr Prenant (*Biologie,* p. 84) nous concèdera même cette originalité à l'apparition de la vie.

Mais ils maintiennent leur négation d'un principe étranger à la matière. Le problème est donc d'expliquer ce devenir créateur dans son « comment » et dans son « pourquoi ». Au point de vue du « comment », ils se le représentent, et nous avons accédé à leur point de vue, comme une sorte de pénétration progressive de l'esprit dans la matière; et à toutes les étapes de ce devenir ainsi étalé dans le temps (à bon droit ou non, passons!) (1), on pouvait dire que la puissance réceptrice impose ses conditions à la perfection nouvelle qu'elle déforme et limite en la recevant. Dès lors le résultat final ne se comprend qu'à la suite de multiples actions et réactions: et c'est cela la dialectique.

Mais on ne peut escamoter la dernière question: couper le

(1) Ceci est une pure concession de forme : l'apparition de l'esprit ne peut demander du temps pour se produire.

progrès en fragments infinitésimaux ne résout pas le problème de la « raison d'être », du principe, du « pourquoi » de ce progrès. La dialectique peut-elle nous tirer d'embarras?

Nos auteurs le pensent: « Il y a, disait-on plus haut, un effet commun de l'action réciproque de A sur B et de B sur A, et ce résultat est C ». On insinuait par là que C pourrait être une valeur originale nouvelle. C'est ce qu'exprimait Boukharine quand il comparait le cerveau à une montre, disant qu'il se mettrait à penser dès lors qu'on rapprocherait convenablement toutes les molécules qui le composent.

Et ceci nous invite à nous demander: Y a-t-il, comme le supposent ces philosophes, dans la synthèse, dans le simple rapprochement des éléments, la cause suffisante de la nouvelle valeur du tout? Par exemple, le rapprochement de deux molécules non pensantes peut-il donner un être pensant?

Il faut répondre en montrant à quelles conditions une synthèse peut être originale. L'exemple de la montre qui se met à dire l'heure dès qu'on en assemble correctement les rouages peut nous instruire, car nous voyons que cette propriété nouvelle de la montre vient de ce que dans tous les rouages il y a, déposée en quelque sorte en eux, une idée, une prévision d'adaptation, une *finalité*. Dès lors chaque rouage est plus qu'une pièce séparée, il est une pièce destinée à, une pièce dans laquelle le constructeur, l'esprit humain a déposé la trace d'un but, d'une intention, d'une fin. De là vient que l'assemblage de ces pièces réalise un ordre, une valeur de synthèse qui était prévue, qui n'était qu'en puissance dans les éléments, mais qui y avait été mise.

Appliquons ceci au progrès d'un vivant: celui-ci se construit lui-même. Si donc en son progrès il acquiert une valeur nouvelle, si par exemple de non pensant il devient pensant, il faut que sous une forme évidemment appropriée et moins anthropomorphique que pour la montre, mais sous une forme équivalente cependant, on trouve ce qui correspond à l'intention de l'horloger. Il faut que dans la matière qui s'organise pour la vie ou dans la vie qui s'organise pour la pensée on trouve ou l'on introduise l'esprit source de valeur nouvelle, le principe du progrès, en un mot une finalité qui dirige la croissance et l'évolution et qui, en la dirigeant, l'explique.

Concluons. Il y aura dans le résultat C de l'évolution dialec-

tique une valeur supérieure à celle des éléments antithétiques et composants A et B, à la condition qu'une idée, une finalité, une direction d'action, une adaptation au but, un reflet d'esprit constructeur soit le principe des interactions de A et B en vue de la production de C.

Mais nous savons que le matérialisme, même marxiste, se doit de nier toute finalité, car il faudrait que celle-ci eût été introduite dans les évolutions de la matière par un principe immatériel. Et voilà pourquoi il se condamne à ne pouvoir donner la raison d'être d'un véritable progrès de l'être.

Il faut voir nos auteurs dès qu'ils se trouvent aux prises avec l'idée d'une finalité. Ils ne peuvent l'admettre et voient bien cependant que leur rejet du simple mécanisme les y conduit.

« Nous avons reconnu, dit l'un d'eux, deux conceptions qui ont toujours les mêmes caractères. L'une ramène tout phénomène de la vie à des propriétés intrinsèques et même, si elle est conséquente, invoque un principe vital, une entéléchie, une finalité, de quelque nom qu'on veuille l'appeler » (C'est notre position: la vie, puis la pensée sont des valeurs originales, fruit d'une véritable création, et à leur endroit se pose la question de leur cause, de leur principe, de la Réalité supérieure, immanente ou transcendante, qui les explique). « L'autre (c'est le mécanisme) fait intervenir au contraire le milieu extérieur avec ses forces mécaniques, physiques et chimiques et veut sans précautions ramener toute la vie, y compris la pensée, à des phénomènes du même ordre ». (M. Prenant, *Biologie,* p. 228).

On ne peut pas mieux situer le problème: mécanisme ou finalité. Mais c'est en vain que l'auteur continue: « Le matérialisme dialectique s'écarte du mécanisme et pose pourtant l'antériorité de la matière à toute finalité » — car une telle affirmation de position n'est pas une solution.

On ne se tire pas d'affaire comme le font ceux des marxistes qui ont eu le courage de conduire la discussion jusqu'à ce point mort, en se débarassant du bergsonisme par une pirouette et du néo-thomisme par des à peu près sur la puissance et l'acte. On ne résout rien en se réfugiant dans une critique de morcelage conceptuel. Oui, il est vrai, le gland est un fragment de la nature et le chêne, qui en dérive, aussi. Soit. Cette abstraction est ce qui nous conduit à poser les questions de causalité et

de finalité. Oui encore: l'effort pour comprendre la nature ne peut être qu'un effort pour la ranger en des catégories. Mais ces catégories seront pour nous douées de valeur si elles s'imposent avec nécessité, telles les catégories de similitude, d'action et de réaction, et, disons-le enfin, les catégories de causalité et de finalité.

Or précisément la catégorie de finalité est une de celles dont la philosophie ne peut se passer, et le marxisme n'a point réussi à l'éliminer, pas plus qu'à se mettre en règle avec elle.

Résumé et conclusions.

Maintenant que nous avons parcouru à la suite de nos auteurs toutes les étapes du matérialisme dialectique, jusqu'aux profondeurs de la théorie de la connaissance sur laquelle il semblait s'appuyer, reprenons la suite de nos idées.

L'esprit humain existe et n'a pas toujours existé. Voilà le fait de base. Or cet esprit est plus que la matière et son apparition représente un surcroît de valeur, une sorte de création. Nos auteurs, dépassant en cela le mécanisme, l'admettent.

De cette valeur quelle est la cause, la raison suffisante?

La dialectique, en montrant la mutuelle interaction des éléments matériels les uns sur les autres, par exemple de la vie animale et de son milieu ou des tissus animaux les uns sur les autres, n'explique rien. Même en fractionnant le problème du progrès en étapes infinitésimales, il faut toujours trouver la raison d'être de ce progrès: or elle n'est pas dans les éléments qui ne font que se conditionner mutuellement, comme l'avouent encore nos auteurs. Elle n'est pas dans leur réunion si l'on exclut toute finalité, tout principe directeur, toute entéléchie qui dirige l'évolution et l'aspire ou la pousse ou la propulse et en tous cas l'oriente et la fasse aboutir.

Et ce principe doit être lui-même « plus » que le progrès qu'il met en branle, que l'esprit rudimentaire qu'il a fait apparaître. Il faut un Esprit pour l'apparition de l'esprit, des esprits.

Voilà tout le raisonnement. Il exclut à jamais le matérialisme qui pose comme raison suffisante de tout une matière, unique substance, éternelle, et sans préordination à quoi que ce soit de spirituel.

Le matérialisme en devenant dialectique est resté matérialisme et pauvre philosophie. Et il importait de le dire.

Car (nous adoptons ici l'attitude du doute méthodique) ou bien le matérialisme est démontré ou il ne l'est pas.

S'il était démontré, ce serait la non existence d'un Dieu quelconque qui en résulterait, puisque cette philosophie est la négation de tout autre principe que la matière, la négation de tout principe transcendant. « Le marxisme est le matérialisme. *A ce titre* il est aussi implacablement hostile à la religion que le matérialisme des encyclopédistes du XVIII[e] siècle ou celui de Feuerbach. Voilà qui est indéniable ». Ainsi parle, avec justesse, de son point de vue erroné, Lénine (*Marx, Engels...*, p. 250).

Il ne s'agit donc pas simplement d'une certaine métaphysique, d'une philosophie qui doit être réfutée à cause de ses erreurs: il s'agit d'une pensée qui a des conséquences funestes et antireligieuses. Ce sont les conclusions sectaires et persécutrices que les marxistes tirent de leur thèse fondamentale qui motivent notre réaction. Ils en déduisent en effet la lutte contre tout sentiment religieux; ils doivent en déduire la suppression de la morale, du devoir, puisqu'il y a suppression de la liberté au profit de la nécessité. Ils déchaînent ainsi dans les foules un esprit matérialiste au sens sectaire du mot, destructeur de toutes les « vaines superstructures idéologiques » qui sont notre bien le plus précieux. Et enfin, rabaissant l'esprit au niveau de la matière, ils vont contre l'élan qui devrait spiritualiser l'humanité. Et ce sont de telles perspectives qui nous semblent effroyables.

Voilà pourquoi il nous semblait important de montrer une fois de plus l'inanité de leurs raisonnements et l'échec de leur effort pour rénover une fausse philosophie. Il ne faudrait pas que dans un certain public, impressionné par de grands noms et des titres de professeurs, s'installât l'idée que de « grands savants » ont « démontré » la vérité du matérialisme dialectique et la fausseté des religions.

A ceux qui seraient tentés de le croire, il faut pouvoir répondre que ces « savants » n'ont rien démontré du tout, et que si, dans leurs spécialités, ils peuvent être des professeurs distingués, en tant que philosophes ils se sont fourvoyés dans une impasse et n'en sont pas sortis. Il faut dire enfin que la dialectique, utile comme méthode scientifique, n'est en philosophie qu'un cache-misère.

Paris. E. DELAYE, S. I.

LES INSCRIPTIONS DU SINAI

A propos de trois publications récentes (1).

Serâbît el-Khadem, lieu de découverte de ces inscriptions.

Serâbît el-Khadem, devenue brusquement célèbre par la découverte des inscriptions protosinaïtiques, avait depuis longtemps attiré l'attention des exégètes; plusieurs, en l'identifiant avec la Daphca de l'Ancien Testament (*Nombres,*XXXIII 12), en faisaient une des étapes du voyage des Israélites et de Moïse, de la Mer Rouge à la montagne du Sinaï. Il n'est, certes, pas encore possible de reporter avec certitude, sur une carte moderne de la péninsule du Sinaï, tout le tracé de ce long voyage vers la montagne sacrée (*Exode,*XV 22-XVIII 27; *Nombres,* XXXIII 1-15); la question est complexe et dépend de problèmes critiques et historiques encore en suspens. Rappelons seulement ici, entre maintes hypothèses proposées, celle qui semble pour le moment la plus cohérente et la mieux appuyée par les indices géographiques et littéraires.

La première étape, du passage de la Mer Rouge à Mara (*Exod.,*XV 22-26; *Nomb.,*XXXIII 8), aurait amené les fugitifs à Ayûn Mussa (2), après une route de 38 km. seulement; Elim (2e étape: *Exod.,*XV 27; *Nomb.,*XXXIII 9) est généralement

(1) Kirsopp Lake, R. P. Blake, R. F. Butin, S. M., *The Serâbît Inscriptions,* dans *Harvard Theological Review,* 1928, p. 1-67. — Kirsopp Lake, A. Barrois, Silva New, R. F. Butin, S.M., *The Serâbît Expedition of 1930,* dans *Harvard Theological Review,* 1932, p. 95-203. — R. F. S. Starr and R. F. Butin, S.M., *Excavations and protosinaitic Inscriptions at Serâbît el-Khadem,* Coll. Studies and Documents edited by Kirsopp Lake and Silva Lake, VI, Londres, Christophers, 1936, 25 × 17 cm., XII-42 p., 4 plans, 15 planches. Prix: 15 sh.

(2) Cfr. Bourdon, *Revue Biblique,* XLI, 1932, p. 549; Ubach, *La Biblia illustrada,* II, 1934, p. 70-75. (On ne peut assez recommander ce remarquable travail, édité par les moines de Montserrat, aujourd'hui, hélas, expulsés de leur monastère. Cfr. *N. R. T.,* 1935, p. 319); Heinisch, *Das Buch Exodus,* 1934, p. 128. Le P. Lagrange, *Rev. Bibl.,* 1900, p. 82 (après d'autres comme Palmer, Vigouroux, etc.) proposait Aïn Hauara (étape de 110 km.).

identifiée, depuis le IV^e siècle, avec le Wadi Garandel, à environ 85 km. d'Ayûn Mussa, et la localisation est maintenue par les plus récents voyageurs ou exégètes (1). Du Wadi Garandel les Israélites obliquèrent vers la Mer Rouge (*Nomb.*,XXXIII 10: peut-être à l'embouchure du Wadi Tayibeh, non loin de Râs Abu Zelimeh) et bientôt, reprenant vers l'est, s'engagèrent dans le désert de Sin (où commença le miracle de la manne: *Exode*, XVI 1-36; *Nomb.*,XXXIII 11). Celui-ci serait, dans l'opinion que nous suivons, la plaine de Debbet er-Ramle (Ubach, Lagrange), et les 3 étapes notées dans le livre des Nombres (XXXIII 12-14), Daphca, Alus et Raphidim (*Exod.*,XVII et XIX 1), seraient respectivement Serâbît el-Khadem, le Wadi el-'Esch, et le Wadi er-Fayid (2) : de là, en suivant les sinuosités du Wadi esch-Scheikh, les Israélites pénétraient dans la plaine d'er-Râha (Désert du Sinaï: *Exod.*,XIX 2) et se trouvaient en face du Djebel et-Tor, le massif montagneux du Sinaï.

La découverte des inscriptions protosinaïtiques (1904-1905).

Si nous avons rappelé succinctement ces étapes, c'est afin de fixer, pour nos lecteurs, le site de Serâbît el-Khadem (Daphca biblique, d'après le tracé proposé), qui est devenu en ces dernières années le centre d'une si vive curiosité scientifique. Dans cette région, à l'époque de l'Ancien, du Moyen et du Nouvel Empire égyptien, de la III^e à la XX^e dynastie, des mines de cuivre avaient été intensément exploitées. Sur la hauteur de Serâbît el-Khadem s'était dressé, entre autres, un temple de la déesse Hathor, dont les stèles couvertes d'hiéroglyphes présentent encore aujourd'hui un réel intérêt. Or, en 1904-1905, l'égyptologue bien connu, Flinders Petrie, découvrit à Serâbît

(1) Par exemple Ubach, *o.c.*, p. 78-81; Bodenheimer und Theodor, *Ergebnisse der Sinaiexpedition 1927*, 1929, p. 80 ; Heinisch, *o.c.*, p. 128, etc.

(2) Cfr sur cette route les explications et les photographies d'Ubach, *o.c.*, p. 84-91 et 102-117; Lagrange, *Revue Biblique*, 1900, p. 85-86. Une autre opinion, fondée sur une tradition ancienne, identifie le désert de Sin avec la plaine de Markha, proche de la mer (sic Robinson, Stanley, Palmer, etc.) ; dans ce cas évidemment, la localisation de Daphca, d'Alus et de Raphidim est différente. Heinisch, *Das Buch Numeri*, 1936, p. 125, mentionne, sans choisir, les deux hypothèses. Les arguments pour Debbet er-Ramle nous semblent plus probants.

el-Khadem des inscriptions (1) dont l'écriture ressemblait, à première vue, à certains caractères égyptiens, mais qui apparurent bientôt indéchiffrables par l'égyptien. Il s'agissait donc visiblement d'une nouvelle écriture, jusque là inconnue. Trois de ces inscriptions, gravées sur des statues, furent trouvées dans le temple d'Hathor; sept autres étaient gravées dans le roc à l'entrée d'une ancienne mine de cuivre (mine L) à ½ heure environ du temple. L'écriture apparut bientôt identique à celle d'une inscription découverte déjà 35 ans auparavant par Palmer, en 1869, en un autre district minier à une trentaine de kilomètres de Serâbît el-Khadem, dans le Wadi Maghâra (2).

Si les trois inscriptions du temple d'Hathor accompagnèrent dans les Musées les statues qui les portaient (un sphinx, n° 345, au British Museum de Londres; une statuette d'homme, n° 346, au Musée égyptien du Caire; une tête, n° 347, au Musée du Cinquantenaire de Bruxelles), les autres inscriptions restèrent en place; dans son livre Flinders Petrie n'en fournit pas de photographies.

Publication scientifique des inscriptions (1917).

Il fallut attendre la publication, en 1917, par A. H. Gardiner et T. E. Peet, de l'ensemble des inscriptions du Sinaï (3) pour que pût enfin commencer l'étude scientifique de cette nouvelle écriture. Le *Corpus* de Gardiner et Peet contenait d'abord les inscriptions de langue et d'écriture égyptiennes (N^os^. 1 à 344); venaient alors (planches LXXXII-LXXXIII) les inscriptions nouvelles numérotées de 345 à 355 (345-347 celles du temple d'Hathor; 348 celle découverte en 1869; 349-355 celles de la mine L). Les planches LXXXIV-LXXXVI présentaient des plans de la région et du temple de Serâbît el-Khadem (1).

(1) W. M. Flinders Petrie, *Researches in Sinai,* Londres, 1906, p. 129 suiv.

(2) L'inscription a été publiée par R. Weill dans ses « *Inscriptions égyptiennes du Sinaï* », Paris, 1904.

(3) *The Inscriptions of Sinai;* Part I: Introduction and Plates, Londres, 1917. L'ouvrage comprend non seulement les inscriptions égyptiennes et protosinaïtiques recueillies en 1904-1905, mais vise à être un Corpus complet des inscriptions de la Péninsule. (Introd. p. 1).

(1) On trouvera des photographies nombreuses de la région, du temple d'Hathor, des inscriptions, dans les trois travaux que nous analysons.

Essais de déchiffrement des inscriptions (1917-1927).

Cette publication, survenant en ce moment, allait provoquer de nombreuses études et recherches. Son intérêt était manifeste : depuis longtemps (de Rougé) on avait émis l'hypothèse que l'alphabet phénicien — principe de tous nos alphabets — était né de l'écriture égyptienne : les inscriptions protosinaïtiques (nom qu'on ne tarda pas à leur donner) allaient-elles fournir le trait d'union, le lien cherché entre les deux écritures ?

Si la date précise de ces inscriptions restait encore objet de discussion, elles devaient en tout cas être placées entre les deux extrêmes de 2000 et de 1500 avant l'ère chrétienne. Or l'inscription phénicienne du sarcophage d'Ahiram, découverte par Montet à Byblos en 1924, avait prouvé que l'écriture phénicienne était parfaitement constituée au XIII[e] siècle.

Nous n'avons pas, dans ce bref exposé, à passer en revue les travaux publiés sur les inscriptions du Sinaï, de 1917 à 1927 ; rappelons les noms et les recherches de Gardiner (1), Cowley (2), Sethe (3), Grimme (4), Völter (5) etc. et quelques articles de vulgarisation (6). Patiemment, minutieusement, on s'efforça de déchiffrer les vingt à trente caractères que semblait contenir cet alphabet inconnu. Gardiner crut pouvoir en identifier 15 lettres et fut le premier à découvrir la fréquence d'un groupe de 4 lettres B ' l t (cfr Ba'alat, souveraine, maîtresse, dame, chez les Sémites ; souvent employé pour désigner une déesse) qui révélait une langue sémitique. Ce premier travail fut repris par d'autres, corrigé ou confirmé selon les cas ; lettre après lettre, caractère après caractère furent l'objet d'études et de discussions ; il apparut bientôt que la base

(1) *The Egyptian Origin of the Semitic Alphabet* dans le *Journal of Egyptian Archaeology*, III, 1917, p. 1-16.

(2) Sous le même titre dans la même revue, même vol., p. 17 suiv.

(3) *Die neuentdeckte Sinaischrift und die Entstehung der semitischen Schrift* dans *Nachrichten der Göttinger Gesellschaft der Wissenschaften*, 1917, p. 437-475.

(4) *Althebräische Inschriften vom Sinai*, Hannover, 1923.

(5) *Die Althebräischen Inschriften vom Sinai und ihre historische Bedeutung*, Leipzig, 1924.

(6) Par exemple Schaumberger dans *Biblica*, 1925, p. 26-49 et 156-164 ; Jack dans *Expository Times*, XXXVII, 1926, p. 327 ; Peters dans *Theologische Revue*, 1927, p. 5-11 ; Savignac dans *Revue Biblique*, 1925, p. 597 suiv. ; 1927, p. 275 suiv.

de recherches était insuffisante; la plupart des originaux étant inaccessibles dans leur désert sinaïtique, on était obligé de travailler sur photographies ou sur transcriptions; on prit maintes fois pour un caractère ce qui n'était que fêlure de la pierre ou détérioration causée, au cours des siècles, par les variations du temps. En 1927, N. Peters, dans la *Theologische Revue* (p. 5-11), l'exprimait nettement: « Seuls les originaux peuvent permettre une conclusion définitive... Puisse-t-on réaliser bientôt l'expédition du Sinaï projetée en 1925! »

De cette période de recherches (1917-1927) relevons ici deux points saillants: 1°) Malgré des divergences de lecture considérables, les spécialistes se trouvèrent en général d'accord sur quelques conclusions principales. L'écriture nouvelle semble avoir des liens étroits avec certains caractères de l'écriture égyptienne; elle paraît être une simplification de celle-ci, mais simplification réalisée avec liberté (l'écriture égyptienne, d'après Sethe, en fut plutôt un « Vorbild » qu'un « Urbild »). Le nombre restreint de signes et la lecture presque certaine de quelques groupements (comme b ' l t) indiquent une écriture *alphabétique;* les signes toutefois n'en sont pas encore stylisés et conventionnels, ils restent pictographiques, mais les « objets » qu'ils représentent n'ont qu'une valeur *phonétique;* ils expriment seulement l'articulation marquée par la première lettre de leur nom (principe de l'*acrophonie*. On dessine une « maison, « bêt » en sémitique, pour exprimer la première articulation du mot « bêt », *b,* maison) (1). Or, la *langue* utilisée dans ces inscriptions n'est pas *l'égyptien,* mais une *langue sémitique* (2); malgré de nombreuses obscurités subsistantes, c'est dans le cadre d'une langue sémitique que semblent bien devoir se faire, pour réussir, toutes les hypothèses d'interprétation et de lecture. Rien du reste qui ne soit en cela vraisemblable; à l'époque dont datent ces ins-

(1) On sait que les Egyptiens étaient arrivés en fait à posséder un alphabet, mais sans parvenir à en tirer parti. On sait d'autre part qu'au XIII[e] siècle, en Phénicie, l'écriture *alphabétique* était un *fait accompli.* Par quelles étapes s'est réalisée cette découverte géniale qui consiste à ne plus représenter les « choses », directement ou symboliquement, (écriture pictographique), ni les « syllabes » (écriture syllabique, par exemple chez les Babyloniens et Assyriens), mais les « articulations » et les « voyelles », tel est le problème historique non encore résolu.

(2) D'un autre avis est J. Leibovitch, *Les inscriptions protosinaïtiques* (Mém. de l'Institut d'Egypte, t. XXIV), Le Caire, 1934.

criptions, les peuplades nomades qui habitaient la péninsule sinaïtiques étaient surtout sémitiques (1).

2°) Pendant que se poursuivait entre spécialistes ce travail ingrat de déchiffrement, brusquement la discussion sembla sortir de sa tour d'ivoire inaccessible pour passer dans le domaine des faits divers sensationnels et de la publicité tapageuse. H. Grimme (*o.c.* p. 63 suiv.), en effet, identifia dans une des inscriptions de la mine L (n° 349) les deux consonnes M sh qu'il lut Mosheh (Moïse) et crut pouvoir interpréter — quoiqu'à titre de simple conjecture — l'inscription entière comme écrite par le grand prophète hébreu au cours de l'Exode, avec allusion formelle au nom de Jahwé et à sa propre délivrance du Nil par la fille du Pharaon: l.5: « tu as été bonne envers moi, tu m'as retiré du fleuve » (2). L'« Exode » d'Israël à travers la péninsule du Sinaï, le nom du Dieu d'Israël et le récit biblique de Moïse sauvé des eaux (*Exod.*II 1-10) se trouveraient donc merveilleusement confirmés par l'archéologie. Les conjectures de Grimme soulevèrent de vives discussions, particulièrement en Allemagne. Si la lecture M. sh (qui peut du reste s'interpréter Mash comme dans *Genèse* X 23 ou Mosheh, Moïse, partie de nom fréquente en Egypte) semble exacte, les allusions à Jahweh et la délivrance du Nil n'ont pu être maintenues lorsqu'on eut accès plus facile à l'original de l'inscription; dans son nouvel ouvrage de 1929 (3) Grimme les abandonne franchement. De son côté, « après un examen attentif de l'original » en 1927, le P. Butin fut amené à conclure « que la majorité des lettres lues (dans cette inscription) par Grimme, et après lui par Völter, sont des fêlures naturelles de la pierre ou des marques

(1) Cfr sur ce point les remarques du P. Butin dans *Harvard Theological Review*, 1932, p. 135 suiv.

(2) Voici la lecture de Grimme, donnée ici sans les indications qu'il fait entre lectures certaines et simples conjectures : « 1. Je suis Moïse (= fils adoptif) de Hatshepsut parèdre de Amon, 2. préposé aux mineurs (du Sinaï), 3. chef du temple de Ma'ana et de Jahu (Jahwé) au Sinaï. 4. Toi, la bien aimée de la souveraine (déesse) Hatshepsut, parèdre d'Amon, 5. tu as été bonne pour moi, tu m'as retiré du Nil, 6. et tu m'as établi sur le temple extérieur de M., 7. qui est au Sinaï ».

(3) *Die Altsinaitischen Buchstabeninschriften auf Grund einer Untersuchung der Originale herausgegeben und erklärt*, Berlin, 1929. Du même auteur vient de paraître : « *Altsinaitische Forschungen, Epigraphisches und Historisches* (Studien zur Gesch. u. Kult. des Alt., XX), Paderborn, Schöningh, 1937.

laissées par les variations de température, et non des caractères gravés » (1). Ces erreurs d'interprétation rendaient plus évidente la nécessité d'une nouvelle expédition à Serâbît el-Khadem pour en ramener les inscriptions laissées en place et, éventuellement, en découvrir de nouvelles.

La brève expédition de 1927 (2).

Au printemps de 1927, les professeurs M. Kirsopp Lake et R. P. Blake, Mme Blake, et le Révérend A. W. Johnson se rendaient au monastère de S. Catherine au Sinaï pour y étudier des manuscrits. A leur passage au Caire, ils furent instamment priés par M. A. H. Gardiner, l'éditeur des inscriptions sinaïtiques, de profiter de leur voyage de retour pour ramener au Musée du Caire les fameuses inscriptions laissées en place en 1904-1905. Après arrangements avec les autorités administratives d'Egypte et du Musée du Caire et avec la direction de la Compagnie des mines de manganèse du Sinaï, on put organiser l'expédition. Long et pénible voyage, sous une chaleur torride, qui prit 11 jours de Ste Catherine au Caire. Les incidents ne manquèrent pas: lorsqu'on voulut détacher une des pierres ornées d'inscriptions, elle se brisa en deux parties, heureusement sans perte d'éclats, les deux fragments se rejoignant parfaitement; en route le saut brusque d'un chameau effrayé en brisa une autre, de nouveau sans dommage scientifique. A l'intérieur de la mine L et dans une autre mine M on eut la chance de découvrir deux nouvelles inscriptions (N^{os} 357 et 358) écrites sur la paroi du roc et dès lors indétachables sans moyens perfectionnés: l'une put être photographiée, l'autre transcrite avec le plus grand soin (3). Les pierres avec inscription 349 à 355, et

(1) Dans *Harvard Theological Review,* 1928, p. 47.

(2) C'est celle qui fait l'objet de l'article de l'*Harvard Theological Review* de janvier 1928, p. 1-67, paru sous le titre : *The Serabît Inscriptions* , et consistant en deux parties : 1. *The Rediscovery of the Inscriptions,* courte relation du voyage par Kirsopp Lake et Robert P. Blake. 2. *The Decipherment and Significance of the Inscriptions,* étude détaillée des signes de l'alphabet et de chacune des inscriptions (avec reproductions photographiques nombreuses) par le Père R. F. Butin, S. M. de l'Université Catholique de Washington.

(3) Sur le conseil des dirigeants du Musée du Caire, on s'abstint de tout estampage : l'humidité aurait pu avoir un effet désastreux sur la surface de la pierre, extrêmement friable.

en outre un fragment nouveau, non mentionné par Flinders Petrie (n° 356), arrivèrent sans autre incident saillant au Musée du Caire. Le Père Butin, S.M. de la Catholic University of America, qui dirigeait pour l'instant l'*American School of Oriental Research* de Jérusalem, put aller étudier sur place ces importants documents.

Dans le fascicule cité de *Harvard Theological Review*, 1928, tableau 1 et p. 9-67, le P. Butin présente, analyse et compare à l'alphabet de l'inscription de Meša, aux alphabets thamudique, sabéen, grec ancien, 22 caractères plus clairs de l'écriture protosinaïtique, puis discute de la valeur réelle ou fictive de dix autres signes qui semblent apparaître encore dans les inscriptions : sont-ce vraiment des lettres nouvelles, ou de simples variantes, ou des « lettres doubles » combinant deux caractères ?

Son interprétation de l'alphabet ainsi proposée, le P. Butin passe à l'analyse et à l'exégèse des inscriptions : il les date du temps de la XII^e^ dynastie, aux environs de 1850 avant Jésus-Christ, donc bien avant l'époque de Moïse ; les inscriptions sont dues à des Sémites, travaillant dans les mines de la région ; l'alphabet protosinaïtique est sinon directement dérivé, au moins imité (1) de l'écriture égyptienne ; 4/5 des signes de nos inscriptions trouvent un prototype dans les hiéroglyphes égyptiens. On sait qu'en fait les Egyptiens sont parvenus à l'alphabet mais sans en déduire les conséquences pratiques ; le P. Butin cependant est disposé à croire que le principe de l'acrophonie a dû devenir conscient chez eux aux temps du Moyen Empire et qu'ainsi ils ont pu découvrir les principes d'une méthode, qui n'eut plus qu'à être étendue et adaptée aux besoins des langues sémitiques. Ce dernier point évidemment à titre de simple conjecture.

Nous ne suivrons pas l'auteur dans son exégèse des diverses inscriptions, les trois nouvelles (N^os^ 356 à 358 p. 36-43) aussi bien que les anciennes présentes au Caire (p. 43-66). Transcriptions et photographies fournissent une documentation qui sera précieuse pour les spécialistes. Bornons-nous ici à présenter son interprétation de l'inscription n° 349 qu'on peut comparer avec

(1) Cfr le développement de cette idée dans Butin, *o.c.*, 1928, p. 25-32, en y joignant les précisions du 2^e^ article de Butin, 1932, p. 153 suiv. et p. 202.

celle de Grimme citée plus haut p. 849, note 2) : « M. sh., chef des graveurs de pierre, a dressé cet autel (?) de libation; lève-toi maintenant, ô Ba'alat (souveraine, maîtresse)... le frère du prince (de ton dévôt... M. sh... — sh.). A moins qu'il ne faille lire pour le début: « Moi, T.Z., j'ai établi M.Sh. comme chef des graveurs de pierre; lève-toi... etc. ». La pierre est en très mauvais état; avant le transfert de l'original en un lieu accessible, il était impossible de parvenir à une interprétation sérieuse avec les photographies ou transcriptions dont on disposait; ainsi s'expliquent maintes lectures différentes de Grimme. Mais d'autres divergences (celles par exemple de la nouvelle lecture de Grimme en 1929) manifestent clairement que le problème du déchiffrement des inscriptions protosinaïtiques reste encore partiellement conjectural.

Expéditions de Serâbît el Khadem de 1930 et 1935.

Un voyage improvisé à Serâbît el-Khadem en 1927, avec séjour de quelques heures seulement auprès de la mine L, avait permis de découvrir trois nouvelles inscriptions protosinaïtiques: des expéditions en règle, soigneusement préparées, promettaient donc d'être fructueuses. La première (1) fut entreprise en février 1930 par la *Harvard University* de Cambridge, Mass., avec la collaboration de la *Catholic University of America* de Washington et de l'*University of Pennsylvania*. Elle avait comme but de rechercher, non seulement les inscriptions protosinaïtiques, mais aussi les inscriptions nabatéennes et égyptiennes, d'étudier la topographie de la région, les mines de cuivre d'autrefois, et l'archéologie du temple d'Hathor. Elle se composait

(1) On en trouvera le rapport détaillé dans *Harvard Theological Review*, 1932, p. 95 à 203 avec nombreuses planches et photographies, (et un plan dressé par le P. Barrois), sous le titre: « *The Serâbît Expedition of 1930* ». Qautre parties: K. Lake, *Introduction*: description de l'expédition et sommaire de ses principaux résultats. — A. Barrois, O. P., *The mines of Sinai*, très intéressante description topographique de la région des mines et histoire succincte de l'exploitation minière de la III^e^ à la XIX^e^ dynastie. — Silva New, *The temple of Hathor*, étude archéologique consacrée au temple. — R. F. Butin, S. M. *The protosinaitic Inscriptions*, p. 130-207, où il reprend, à la lumière des nouvelles inscriptions découvertes en 1930, l'étude de toute la série. C'est la plus étendue et la plus approfondie des trois études consacrées par lui aux inscriptions protosinaïtiques.

de Kirsopp Lake, du P. Butin, S.M., du P. Barrois, O.P. (pour l'étude topographique), de Mrs Silva New (pour la photographie), de M. A. de Buck (pour l'égyptologie), avec naturellement une escorte d'Arabes et tout le matériel de transport (chameaux surtout).

La seconde expédition (1) eut lieu en 1935. Destinée en partie à la collation d'inscriptions déjà connues et à la recherche de nouvelles inscriptions *en langue égyptienne,* elle a obtenu en ce domaine des résultats considérables, qui seront publiés à part après une nouvelle et prochaine expédition. Pour ce qui concerne notre sujet, on projetait une exploration méthodique des mines M et L, de leur parcours, de leur construction, et des inscriptions qu'elles pouvaient encore contenir.

Le résultat de ces expéditions répondit pleinement aux espérances: la série d'inscriptions que Flinders Petrie avait commencée en 1906 partait du N° 345; elle atteignait en 1927 le n° 358; les expéditions de 1930 et 1935 l'ont portée au chiffre 375. Nous n'avons pas à suivre ici les divers essais d'interprétation de ces intéressants documents et le laborieux déchiffrement des divers signes, un à un; les spécialistes en trouveront le détail dans Butin, *o.c.,* 1932, p. 130-203 et 1936, p. 31-42. L'auteur est amené, en plus d'un point, à reviser en 1932 certaines affirmations particulières ou conjectures de 1928. Dans l'ensemble pourtant ses conclusions générales, *toujours présentées du reste comme provisoires,* restent stables (1932, p. 202). Les reproduire ici marquera bien l'état actuel de la recherche et formera naturellement la conclusion de notre exposé: « Les inscriptions protosinaïtiques datent de la fin du XIX^e^ ou du début du XVIII^e^ siècle avant l'ère chrétienne. Le langage est sémitique, mais nous

(1) Elle fait l'objet du troisième rapport que nous analysons : R. F. S. Starr et R. F. Butin, S. M., *Excavations and protosinaitic Inscriptions at Serabît el-Khadem,* édité dans les *Studies and Documents edited by* K. Lake and S. Lake, VI, Londres, Christophers, 1936, 25 × 17 cm., XII-42, p. 4 plans, 15 planches. Prix : 15 sh. Après une préface de K. Lake, disant le but de l'expédition, l'ouvrage comprend deux parties: I, R. F. S. Starr, *The excavations.* Ces fouilles et explorations ont eu pour objet : le temple d'Hathor, les carrières de mines de la région, et d'une façon particulièrement détaillée la mine M. où furent découvertes cinq nouvelles inscriptions. II, R. F. Butin, S. M., *The new protosinaitic Inscriptions.* Etude détaillée de deux des nouvelles inscriptions protosinaïtiques 374 et 375.

ne précisons pas la branche des langues sémitiques à laquelle il peut appartenir. L'écriture est une imitation des hiéroglyphes, mais ne semble pas être un emprunt direct. L'écriture phénicienne se rattache à l'écriture protosinaïtique, mais il n'est pas possible de préciser si c'est par dépendance directe ou par développement parallèle. La forme des lettres protosinaïtiques montre plus de ressemblance avec les alphabets sémitiques méridionaux qu'avec ceux du Nord. L'alphabet semble avoir le même nombre de signes que l'alphabet sémitique du nord, mais il reste théoriquement possible, bien que nous n'en constations aucun exemple, que certains signes puissent représenter plus d'un son.

« A part les statuettes votives, la plupart des inscriptions semblent concerner les abris pour le sommeil, grottes et mines où les mineurs dormaient et se protégeaient contre le vent et le sable. Presque toutes appartiennent à l'endroit du plateau où le camp des Sémites était établi. Pour des motifs d'ordre ou de méthode, ou simplement afin de se réserver l'usage de leurs propres objets, quelques-uns des principaux mineurs avaient leurs abris, ou grottes marquées de leurs noms; occasionnellement une partie du camp servait de couloir. Quelques-uns des noms semblent être des noms de femmes ».

Vers une extension du champ de recherches en dehors de la péninsule de Sinaï?

« Une des découvertes les plus intéressantes et peut-être les plus importantes » de ces campagnes se manifesta à Jérusalem quelques semaines après le retour de l'expédition de 1930. Le P. Butin se vit soumettre par M. Douglas James (de l'American School of Oriental Research) un fragment de poterie, qu'il venait de découvrir à Gezer, et qui portait trois caractères bien distincts; il reconnut immédiatement ces caractères comme protosinaïtiques (1). L'inscription elle-même semblait devoir être datée d'environ 2000 avant J.C. C'était peu de chose encore; mais n'était-ce peut-être pas un premier indice que l'écriture dite protosinaïtique a été usitée à cette époque en Palestine méridionale aussi bien que chez les mineurs du Sinaï? Et si l'on

(1) Cfr Butin, *o.c.*, 1932, p. 200, qui discute le fragment.

se reporte en arrière à une ancienne inscription (probablement du XIII[e] siècle) découverte par Bliss à Tell el-Hési, on croit y découvrir un mélange de formes protosinaïtiques et phéniciennes: serait-ce en pleine Palestine un stade de transition entre les deux écritures comme le croient Albright (1) et Butin (2)? Enfin dans le *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* de février 1937, le Prof. Albright signale une petite inscription protosinaïtique de 4 lettres, gravée sur un poignard de bronze (antérieur à 1500 avant Jésus Christ) récemment découvert en Palestine, à Tell ed-Duweir (ancienne Lachisch). Les recherches commencées au Sinaï vont-elles pouvoir se continuer en Palestine (3)? Quoi qu'il en soit, les inscriptions protosinaïtiques méritent de retenir l'intérêt et l'attention, même en dehors du cercle restreint des exégètes ou des archéologues.

J. LEVIE, S.I.

(1) Albright, *A Neglected Hebrew Inscription of the XIII Century* dans *Archiv für Orientforschung,* 1929, p. 150 suiv.
(2) Cfr Butin, *o. c.,* 1932, p. 201.
(3) C'est ce que confirme l'article de S. Yeivin, *The Palestino-Sinaitic Inscriptions,* dans *Palestine Exploration Quarterly,* juillet 1937, p. 180-193, qui nous parvient pendant la correction des épreuves. — Cfr également Grimme, *Die altkanaanäische Buchstabenschrift zwischen 1500 und 1250 v. Chr.* dans *Archiv f. Orientforschung,* 1935, p. 267-281.

COMMENT RAMENER LES FOULES CHRÉTIENNES A LA MESSE ?

C'est un fait: une minorité de fidèles seulement se groupe autour des autels où s'offre le Sacrifice eucharistique. Quel en est le chiffre? Nul ne pourrait le donner exactement. Mais sûrement c'est un « pusillus grex » que le Chef parvient encore à réunir autour de Lui, tandis qu'Il se sacrifie pour toute la masse des hommes.

Or c'est là un très grand mal.

Non pas uniquement parce que les individus manquent à un devoir personnel et se privent de grâces personnelles.

Non pas uniquement parce que le fait de ne plus aller à l'*église* pour la messe prépare insensiblement à sortir de l'*Eglise*, sans grand drame intérieur.

Mais encore, et je dirai surtout, parce que la foule des baptisés qui ne vont plus offrir la messe commet un crime contre la foule des hommes, que l'on empêche ainsi de « sentire iugiter fructus Redemptionis » autant que Dieu le voudrait. Car les fidèles, mandatés officiellement par leur baptême, et rendus capables d'offrir le Sacrifice, par lequel, chaque fois qu'on l'offre, « toties opus redemptionis exercetur », se refusent à poser cet acte rédempteur.

Ils posent un « obex » à la grâce de la Rédemption universelle.

Tout apostolat visant à ramener les fidèles à la messe n'a donc pas seulement en vue de redonner à l'Eglise militante une ferveur qui s'était atténuée, mais une efficacité rédemptrice « pro totius mundi salute ».

En ces temps où le monde est terriblement en danger, cet apostolat eucharistique est, non pas le seul nécessaire, mais tout de même d'une importance capitale.

Le Saint-Esprit ne manque jamais d'inspirer à l'Eglise les tactiques salutaires. On le voit bien à notre époque, que l'on peut très bien qualifier d'eucharistique. Des efforts sont faits pour ramener à l'Hostie et à l'autel les « oves errantes », hélas très nombreuses. Il vaut la peine de passer en revue ces tentatives:

tout ce qui se fait part sans doute d'un bon naturel, mais ne paraît pas également efficace.

Qu'est-ce donc qui va nous mener au but? Comment faut-il s'y prendre pour ramener les foules à la messe hebdomadaire et les y conserver?

I.

Ne faisons pas en ce moment de théologie eucharistique. Constatons seulement que la messe dominicale — c'est celle-là que je considère, parce que c'est celle-là qui est l'obligation très grave des baptisés — est une réunion à but défini. Or, une réunion ne parvient à réunir les foules, et, si elle se répète, à les garder, que dans la mesure exacte où la foule y trouve de l'intérêt.

On peut faire une publicité énorme — un battage retentissant comme on dit familièrement — et amener d'importants contingents dans une salle trop petite pour les contenir. Il s'agit ensuite de s'y prendre de telle sorte que nul ne soit déçu, ne regrette de s'être dérangé. Il s'agit de donner le goût de revenir. Tout est là.

Pour la messe pareillement. Tant que les fidèles s'ennuieront à l'église, auront l'impression, plus ou moins confuse, de ne pas trop savoir ce qu'ils sont venus faire, ils seront en tentation perpétuelle de manquer la messe. C'est ce qui explique que les prétextes les plus futiles leur suffisent pour s'en dispenser allègrement, et quelquefois définitivement.

Comment rendre la messe intéressante? Le problème est exactement le même, si je demande comment rendre attrayante une réunion, un rassemblement.

On peut chercher les éléments d'intérêt en dehors de la réunion... et donner des *jetons de présence*... Et nous connaissons trop de cas, où l'on fait de l'assistance à la messe la condition d'une distribution d'images, de bons points, ou même d'aumônes...

Dès lors, il y a des chances pour que, non pas la messe, mais ces avantages assez mesquins intéressent... Cet intérêt matériel peut aider... peut-être. En tout cas, cette pratique n'est pas une solution.

Les menaces de sanctions si l'on n'assiste pas à la messe —

qui peut-être peuvent avoir un effet extérieur sur des enfants soumis à la férule d'un magister — sont plutôt nuisibles. Car elles contribuent à rendre la messe odieuse. On a le choix entre un pensum ennuyeux... ou la messe!

Les *sanctions spirituelles, éternelles* auraient-elles meilleur effet? On se contente quelquefois de les fulminer. On l'a fait depuis des siècles: nous assistons au résultat de ces menaces... Manquer la messe dominicale est une chose très grave, parce qu'assister à la messe est une chose si grave, si importante. Tant que les fidèles ne l'auront pas saisi, j'allais écrire « senti », ils ne prendront pas au sérieux les menaces.

Tant que la messe restera pour eux une demi-heure d'ennui hebdomadaire, jamais ils n'admettront que, pour avoir refusé de s'ennuyer à ne rien faire chaque semaine pendant une trentaine de minutes, ils seront damnés éternellement.

Le problème se précise toujours plus: montrer aux fidèles l'intérêt capital qu'il y a, pour eux sans doute, mais aussi pour le reste des hommes, à la messe offerte à Dieu par tout le peuple élu, le « regale sacerdotium ».

La toute première réforme à établir sera donc celle des esprits: faire comprendre que la messe est le rassemblement de toute l'Eglise, en vue de cette activité spirituelle de prière et d'offrande, dont le Christ Jésus est l'Auteur principal mais *en nous et par nous,* en vue de cette activité surnaturelle qui est le commencement et l'achèvement de toutes les autres activités humaines, pour autant qu'elles doivent aboutir au Règne éternel de Dieu sur l'humanité.

La messe est devenue pour beaucoup un acte de piété individuelle, dont on sait encore évidemment, quand on est « chrétien instruit », que l'Eglise est bénéficiaire. On peut prier « *pendant* » la messe « *pour* » l'Eglise... Je puis offrir la messe « *aux intentions* » les plus diverses... Mais le sens du rôle surnaturel réel des « circumstantes », l'identité du véritable « oblateur » échappent, de même que l'extension, dirais-je, de l'offrande, de la Victime.

Tant que les chrétiens ne sauront pas qu'ils ont, tous les dimanches et jours de fête, un mandat à remplir, un acte officiel à poser « in forma gregis », en tant qu'Eglise, c'est-à-dire foule surnaturelle hiérarchisée, les efforts seront vains. Couronnés

sans doute d'un succès momentané, ils se révèleront bientôt stériles.

Les chrétiens sont les « députés » de l'humanité devant Dieu. Pour le gouvernement d'un pays, un député isolé ne peut rien. Il agit « en séance ». Tels sont les chrétiens, telle est la messe. Aller à la messe est l'exercice d'une dignité, l'accomplissement d'un mandat, la position d'un acte de l'importance même de la vie et de la mort rédemptrice du Christ.

Il y aura, dans l'éducation à l'école et à l'église, fort à faire avant de dissiper les brouillards qui obscurcissent l'idée de l'Eucharistie et de redonner à la masse des fidèles le sens essentiel de leur rôle médiateur « in Christo » autour de l'autel. Il serait souhaitable qu'avant de proposer diverses formes de dévotion à l'Hostie divine, pour un temps et sans tarder, on s'attache à inculquer ce concept fondamental.

II.

Mais, naturellement, cette prédication dogmatique urgente ne suffit pas.

La messe est une réunion qui se présente avec un cadre, un programme élaboré pendant des siècles. Même à qui aurait compris exactement ce qu'il vient faire à la messe, le temps peut paraître long, la cérémonie fastidieuse, parce qu'incomprise ou tout extérieure à soi. Il faut aussi porter remède à cela.

Une réunion devient évidemment intéressante dès qu'on sait la raison grave qui l'impose. Mais cette réunion grave, comment l'organiser en sorte qu'elle produise tous ses effets?

Le fond essentiel de la liturgie s'impose: comment intéresser à ses formes?

Quand donc les hommes trouvent-ils une réunion attrayante, au point de ne plus vouloir la manquer?

On peut être attiré par le *côté spectaculaire*. Les metteurs en scène des grandes réunions de masse le savent bien.

On peut encore être attiré par le *côté émotionnel:* On est saisi: les énergies du cœur trouvent un emploi... Il n'est personne de normal qui n'aime d'être ému, de sentir vibrer en soi toutes les émotions, depuis les plus exquises jusqu'aux plus violentes. On aime de les exprimer, par toutes sortes d'attitudes ou de manifestations...

On peut encore être attiré par l'*impression nette d'apprendre du neuf.*

On est surtout captivé par la certitude ou du moins la supposition que la réunion répond à des préoccupations, à des exigences du moment, introduit une *transformation* du monde qui nous oppresse.

Une réunion qui tient compte de cette psychologie humaine s'organise dans les meilleures conditions de succès. Mais on peut aussi affirmer qu'une réunion qui est sans aucun rapport avec ces tendances se condamne à l'insuccès, ou du moins... à n'être pas très courue.

Voilà l'explication de la désaffection générale vis-à-vis de la messe, telle qu'elle est organisée pour le moment. Le côté spectaculaire, émotionnel d'une messe basse (celle de l'immense majorité des baptisés!)?... Ce qu'ils y apprennent de neuf?... En quoi cela répond, d'une manière sensible, aux angoisses du moment?...

Le jour de Pâques, le jour de l'acclamation du Christ vainqueur, comment donc à la messe basse s'expriment cette joie, cette allégresse, que l'Eglise veut cependant mettre dans les cœurs et faire éclater sur les lèvres?

Il avait raison l'homme spirituel qui disait, navré: « Il n'y a pour assister à la messe, dirait-on, que des aveugles, des sourds, des paralytiques, des muets!

L'ardeur qui amène les « fidèles », jugez-en à l'empressement qu'ils mettent à venir, à la hâte qu'ils mettent à déguerpir dès que possible!

Et tout cela est-il irrémédiable? Non. Et tout cela faut-il l'imputer à l'Eglise maternelle? Non, non, carrément, non!

III.

Examinons quelques-uns des remèdes proposés.

Il y en a une série, inventée sous l'empire d'un principe que j'ai entendu formuler de la sorte: il faut occuper le public, *si possible de* la messe, mais en tout cas *pendant* la messe.

On voit: l'essentiel serait « d'occuper », d'empêcher qu'on ne s'ennuie.

Quelles « occupations » a-t-on imaginées?

1) *L'emploi du missel.*

On doit se réjouir de voir les fidèles, déjà nombreux, apporter à la messe, pour pouvoir mieux s'y unir, leur missel. Mais Dom De Vooght, O.S.B., écrit très justement qu'un certain usage de ce livre vénérable peut tuer l'esprit liturgique qui renaît en ce moment. Qu'on lise son article dans *La Cité Chrétienne* du 20 avril 1937. En effet, on peut très bien imaginer que le missel ne soit guère qu'une « occupation » qui permette au fidèle de s'absorber très pieusement en lui-même, tout en « suivant », sur un chemin du reste parallèle, le célébrant. Mais précisément: il ne faut pas de « parallélisme »; il faut union: « unitatis donum ». Les parallèles, par définition, restent toujours à égale distance et ne s'unissent jamais... sauf à l'infini sans doute. Suivre dans le missel toutes les prières que le prêtre récite ou chante à l'autel n'est pas du tout ce que conseille l'Eglise. La messe est une activité « collégiale » ou, ce qui serait plus exact mais risque d'être moins immédiatement compris, « ecclésiastique ». De là vient que le dialogue est essentiel à la liturgie ecclésiastique, ainsi que le chant collectif. Le célébrant a son rôle, le peuple le sien. Par exemple: les prières au bas de l'autel ne sont pas des prières du peuple, qui, si les choses se passent normalement, s'occupe alors à créer l'atmosphère générale de la cérémonie, par le chant du psaume d'entrée, de l'ouverture, si vous voulez. La prière de l'offertoire, de même: le peuple exécute le chant de la procession d'offrande, pendant que le prêtre dispose la matière du Sacrifice. Pendant le canon, la communauté chrétienne chante *Sanctus* et *Benedictus*. Le fait, du reste, qu'il y ait des parties de textes liturgiques modulées en sorte que toute l'assistance les entende, et d'autres dites tout bas de sorte que même les aides tout proches ne les perçoivent pas, indique l'intention de notre Mère l'Eglise. L'idéal n'est pas que le fidèle récite toutes les prières du célébrant.

Et puis, il faut dire tout carrément que le missel n'est pas un livre à la portée de tous. Il présuppose une initiation très sérieuse, une instruction véritable. C'est, au fond, un livre pour intellectuels. Il est et restera longtemps encore un livre dont l'élite, c'est-à-dire seule une minorité de chrétiens, pourra se servir avec fruit, dans de certaines conditions. Il n'est pas, pour l'instant, l'instrument qui ramènera les foules à la messe, qui les intéressera à la messe.

2) *L'écran.*

Le missel est un livre qui coûte assez cher, qui est volumineux : considérations bien mesquines, mais qui paraissent suffisantes à beaucoup pour ne pas s'en servir. Regardez du haut de la chaire, avant l'instruction du dimanche par exemple, la foule des assistants : voyez ceux qui ont un livre de prière !

Pour les occuper pieusement, une paroisse de grand centre a imaginé l'*écran de projection,* sur lequel sont lisibles pendant toute la cérémonie les textes chantés, soit par le célébrant, soit par la foule.

On a beaucoup félicité l'auteur de cette trouvaille. On a même baptisé cet objet d'« écran liturgique » ! Très sincèrement, je crois qu'on a raison de féliciter le curé de cette paroisse. Il a montré qu'il existait, pour lui, un problème de l'assistance intéressée à la messe. Il a cherché une solution. Ayant trouvé ce qui lui paraissait efficace, il l'a appliqué. Tout cela n'est pas si fréquent et mérite une mise à l'ordre du jour.

Mais très sincèrement encore, je ne crois pas que l'écran de projection soit capable de redonner aux chrétiens l'idée vraie de la messe, l'idée du rôle qu'ils ont à remplir. Cela les occupera, peut-être, mais ne leur fera pas comprendre ce qu'il y a de grave dans l'omission de la messe, par exemple. Ensuite, il faut répéter ce qu'on dit du missel. J'ai assisté à la grand'messe du 15 août en cette église : je me suis demandé ce que le bon peuple chrétien a bien pu comprendre à la traduction de ce morceau de lyrisme oriental qu'est l'épître de ce jour...

3) *La prière à haute voix.*

Faut-il durant la messe, faire réciter, par quelqu'un, à haute voix, toutes les prières du missel ?

Une fois, de temps en temps, il peut être fort utile de procéder de cette façon. Mais remarquez qu'il y a des textes liturgiques fort difficiles à rendre en un texte intelligible, sans autre explication. Il suffit d'avoir une fois fait l'essai pour s'en rendre compte. Je dois avouer, qu'à ma connaissance — sauf les quelques traductions d'oraison que donne le grand ouvrage de Son Eminence le Cardinal Schuster —, il n'existe pas de traduction utilisable avec fruit.

4) *La messe commentée.*

J'ai assisté aussi à d'autres tentatives : un prédicateur monte

en chaire et, depuis le signe de croix au bas des degrés jusqu'à la génuflexion du dernier Evangile, ne cesse pas de parler. Le résultat: c'est que tous regardent celui qui parle — ainsi qu'il est naturel —, la messe servant pour ainsi dire de matière à développement oratoire. Cette manière et la précédente amènent des conflits entre la chaire et l'autel; le célébrant forcément précédera le haut-parleur! Pratiquement ce sont des sermons sur la messe pendant la messe. Ce n'est pas une participation à la messe.

5) *Les cantiques.*

Que dire des cantiques qu'on fait chanter? C'était la méthode la plus utilisée jadis: la messe solennisée. Avant l'Evangile: « O salutaris Hostia »,... après, « Ave Maria » qui — j'ai connu le cas — s'achève pendant la consécration!... et le reste à l'avenant.

Des essais plus heureux ont été tentés pour les messes d'enfants: des chants, sur thèmes très simples, inspirés de motifs liturgiques, traduisent en langage simple ce qui se passe sur l'autel et devrait en même temps se passer dans les âmes. Mais ces solutions pour enfants n'ont pas été transposées pour messes d'adultes. Or ce sont celles-là qui nous intéressent.

Nous arrêterons ici cette revue des méthodes qui ne me paraissent pas efficaces, pour indiquer maintenant — le tenter du moins — dans quelle direction il faudrait orienter les essais. Posons bien le problème. Il ne s'agit pas de trouver de l'occupation pour les assistants de la messe. Il s'agit de ramener les foules chrétiennes à un devoir capital, à l'exercice de leur sacerdoce spirituel, absolument nécessaire au salut de l'humanité.

Il s'agit donc d'abord de le leur rappeler: Il s'agit ensuite de les aider à l'accomplir.

IV.

La première chose, si l'on veut aboutir à un retour à la messe, c'est de faire comprendre de quoi il s'agit.

C'est tout un enseignement à donner à ces millions de jeunes chrétiens qui sont dans nos écoles, ou dans les cours de religion. Ce sera un renseignement *concret,* non pas uniquement doctrinal, pour lequel du reste ces jeunes cerveaux n'ont pas la réceptivité

nécessaire, ni surtout un enseignement presqu'exclusivement casuistique, mais un enseignement liturgique. De la messe il y a sans doute une science, mais il y a surtout un art. L'histoire de l'art peut s'apprendre sur les bancs et dans les livres. Mais l'art s'apprend en agissant. Fit fabricando faber. « Fit offerendo oblator ». Il faudra qu'on apprenne à *offrir* la messe. Trop longtemps nous nous sommes contentés de mener à la messe.

Cela se fera non pas en *enseignant* la liturgie, mais en aidant les chrétiens de tout âge à *accomplir* la liturgie.

A. *L'enseignement liturgique.*

Nous avons déjà parlé de la formation dogmatique à la vie eucharistique. Il s'agit maintenant d'expliquer non plus le dogme, mais sa mise en œuvre: la liturgie eucharistique.

On commencera par une formation théorique, sous forme de sermons, d'instructions, très didactiques à la fois et émouvantes au bon sens du mot. Je veux dire par là qu'il faudra expliquer tous les gestes et attitudes, toutes les formules, en les éclairant à la lumière de leur origine historique, mais en partant aussi du principe que dès l'origine tout appareil extérieur n'a été que l'expression d'une attitude intérieure, qu'il faut faire revivre en soi.

Ici une remarque s'impose, qui m'a été faite par M. le doyen de Roulers, ville où l'on a réalisé de beaux résultats. Quelle que soit l'éloquence des prédicateurs, ils ne réuniront jamais, à leurs prédications de trois jours ou d'une semaine, les foules qui viennent à la messe le dimanche. Or ce sont ces foules-là qu'il faut former. La conclusion s'impose: il faut faire ces prédications de formation eucharistique pendant une série de dimanches, et non pas seulement à un prône de grand'messe, mais à toutes les messes, depuis la première jusqu'à la dernière.

La difficulté naissant des sujets prescrits pour chaque dimanche par les statuts de certains diocèses n'est pas sans doute un obstacle, et l'attention soutenue de l'auditoire, pendant ces instructions qui seront pleines d'inattendu et de nouveauté, montrera qu'on ne perd pas son temps.

A la fin d'une série pareille qui a instruit tout un peuple, un triduum pourra réunir une élite, qui sera très nombreuse, et qu'on pourra spécialement préparer à une participation active par dialogue ou par chant collectif.

Une exposition de tout l'équipement liturgique de la paroisse complétera très utilement ce triduum, surtout si le clergé veut se tenir, pendant les heures de visite, dans les salles pour expliquer aux visiteurs — qui seront nombreux: experto crede Roberto! — tous les objets du culte.

Mais cet enseignement du haut de la chaire ne peut être considéré que comme une introduction à une formation plus pratique.

B. *La formation liturgique.*

Il faut se rappeler, pour juger les moyens efficaces, qu'il ne s'agit pas d'occuper les fidèles pendant la messe: il s'agit de les ramener à leur rôle de *participants,* d'agents « actifs » dans l'action eucharistique, d'« offerentes » et non plus de passifs « circumstantes ».

Comment le peut-on?

1) *En faisant voir et entendre... Par voie de « reportage ».*

La radio nous a révélé ce mode de participation aux événements du monde. Qu'un habile « Speaker » se mette au micro, et que, regardant ce qui se passe, il nous tienne au courant de ce qu'il voit, ils nous fera vraiment assister à l'événement.

Pourquoi ne pas utiliser cette nouvelle forme oratoire en chaire pendant la messe?

Ce reportage est efficace; et c'est tout autre chose que ce commentaire prolongé que j'ai critiqué tout à l'heure: le silence qui règne dans toute l'église où on le pratique le prouve; les têtes dressées, les yeux de presque tous braqués sur l'autel, aussi.

On peut se contenter d'indiquer *sobrement* ce qui se fait, à la manière d'un cérémoniaire, qui, avec calme, indiquerait, au moment voulu, le geste à faire, l'attitude à prendre...

Une autre fois, ne signalant que par allusion rapide ce qui se fait, on suggérera les sentiments intérieurs, qui doivent être ceux des fidèles, au même moment... Mais le tout, brièvement.

Il va sans dire qu'il ne faut pas tous les jours, ni toutes les semaines, utiliser cette méthode. On lasserait l'auditoire... Mais cette initiation à ce qui se « fait » à l'autel s'impose. C'est un premier stade à parcourir. Cependant le but auquel il faut tendre est de pouvoir le plus rapidement s'abstenir de ce commentaire, tous les fidèles connaissant et vivant ce qui se passe sur l'autel.

Naturellement, le reportage peut aussi porter sur les textes lus par le célébrant. Il sera de la plus haute utilité devant un auditoire qui a passé le stade d'initiation aux gestes. Car les psaumes, dont les versets fournissent l'introït, le graduel, l'offertoire et le chant de communion, ne sont pas toujours immédiatements clairs. « Justus ut palma florebit »!... Ce 13e verset du psaume 91 est très beau, quand, d'un mot bref, on l'explique: c'est une image, magnifique seulement dans le contexte. Hors de là, il paraîtra bizarre de faire l'éloge d'un saint en le comparant à un palmier fleuri ou à un cèdre du Liban! Le psaume oppose l'homme de péché dont la vie et la prospérité sont aussi vite fanées que l'herbe mauvaise, à l'homme saint dont la vie est forte, féconde, durable... ainsi qu'un palmier, un cèdre. La même observation s'impose pour certaines épîtres dont la simple lecture semble peu utile: ces textes sont trop drus pour être assimilables, sans plus, non seulement aux simples fidèles, mais à quiconque. Pour ce commentaire, il est bon de noter que souvent l'épître et l'évangile n'ont été choisis que pour une phrase typique, qui seule importe pour le moment. L'exemple classique m'en paraît être à l'Assomption: « Maria optimam partem elegit quae non auferetur ab ea ».

Le reportage des formules liturgiques ne doit jamais s'enfler aux dimensions d'une homélie. Il doit rester un éclaircissement bref, d'un mot, d'une tournure, mais éclaircissement de l'essentiel.

2) *Il faut faire parler... La messe dialoguée?*

Le reportage empêche sans doute les assistants d'être aveugles et sourds. Il enlève déjà deux écrans interposés entre la foule et l'autel. C'est beaucoup.

Il faut aller plus loin. La participation vraie suppose des assistants qui ne restent pas muets. C'est la raison de la messe dialoguée.

L'autorité ecclésiastique s'est prononcée: l'affaire est tranchée. En pratique, le dialogue, entre la communauté chrétienne et l'officiant, n'est praticable avec succès que dans des milieux choisis.

Trois observations cependant.

a). — Il est inutile d'introduire le dialogue sans expliquer sa portée. Il faut que l'assistance comprenne — et qu'on le lui

rappelle — que le dialogue n'est pas fait pour l'occuper, mais pour que la messe apparaisse ce qu'elle est: un acte collectif. Les réponses à l'officiant ont la valeur, par exemple, des votes dans un parlement; les fidèles ratifient, non pas à titre individuel, mais à titre d'Eglise, d'assemblée officielle. L'amen, après une oraison, est l'approbation, à l'unanimité et par acclamation, de la prière adressée à Dieu.

Les chefs de communauté — couvent, pensionnat, congrégations etc. — qui auront compris cette portée du dialogue tarderont moins à l'établir.

b). — Puis: il ne faut pas attendre du dialogue seul toute efficacité. Il faut le conjuguer avec les autres moyens.

Au dialogue, on peut joindre le chant. Je ne parle pas ici de la grand'messe, mais de la messe basse. Dom De Vooght O.S.B. écrit: « La première chose à faire semble... être la constitution « d'un recueil de chants harmonieux mais simples, dont les tex- « tes variant avec les différentes fêtes du calendrier liturgique, « suivraient les grandes lignes de la célébration eucharistique.

« Il est entendu que le chant des cantiques ne continuerait « pas d'une façon monotone pendant toute la durée de la messe « basse. Arrivé au Kyrie, rien de plus simple que de laisser le « peuple unir sa voix à celle du célébrant. Pendant que le célé- « brant récite à voix basse l'épître et l'évangile en latin, ce « serait évidemment le moment de laisser faire ces mêmes lec- « tures à haute voix et en langue vulgaire par un lecteur spé- « cialement stylé pour cela... Qu'est-ce donc qui empêcherait « le peuple de réciter le « Credo » en langue vulgaire, pendant « que le célébrant le récite en latin? (1) »

On voit que l'éminent bénédictin préconise un mélange, qui, c'est l'évidence même, rendrait l'action eucharistique singulièrement vivante.

Il existe déjà un certain nombre de livrets qui présentent des essais tentés dans cet ordre: mais je ne les connais que par leur titre.

J'ai sous les yeux, et je les ai déjà citées, les réalisations fla-

(1) Il n'est pas sûr que cette dernière industrie soit conforme à l'esprit du décret 4235 du 31 mars 1901 ad 8. — Les prescriptions diocésaines pourront du reste éclairer certaines obscurités qui subsistent en ces matières.

mandes pour enfants dues à l'organiste du sanctuaire de Hal. Textes et mélodies m'en paraissent serrer de très près l'idéal. Mais je n'ai pas assisté à une messe où on les aurait appliquées.

Je répète que le problème à résoudre n'est pas celui des messes d'enfants mais des messes d'adultes. Mais dans cette direction, il faut résolument chercher. Les hommes aiment de chanter...

c). — Pour les dialogues, et pour la récitation du *Gloria* et du *Credo,* une autre remarque s'impose. Les fidèles ont quelquefois l'occasion de faire entendre leur voix dans l'Eglise pour répondre au Pater, à l'Ave... C'est alors un murmure indistinct, un marmonnement endormi, d'où toute émotion, voire toute pensée, semble absente.

Les répliques au célébrant, le poème du *Gloria,* l'affirmation fière du *Credo* doivent se faire sans doute avec dignité, mais aussi avec « conviction ». Il faut veiller à placer des entraîneurs, entraînés eux-mêmes, à scander ces textes à la manière des chœurs parlés.

Le chœur parlé n'est pas une invention moderne, destinée à exprimer la pensée commune, la commune émotion, l'état d'âme identique en tous, à haute tension.

L'art russe contemporain n'a fait que retrouver l'usage liturgique romain, que nous avons eu tort d'abandonner. Mais la technique du chœur parlé est moins aisée que d'aucuns ne le croient.

Le mieux, pour que soient à tout jamais chassés de nos assemblées eucharistiques les ronronnements inexpressifs, c'est d'utiliser une phrase mélodique assez simple, dans le genre de celle qu'on a adoptée pour les « Divines louanges » en langue vulgaire. Tout le monde avouera qu'il y a une autre atmosphère d'enthousiasme dans l'église, un jour de Noël par exemple, quand l'office du soir se termine sur cette note vibrante, au lieu de mourir dans la terne et grise répétition d'« acclamations » réparatrices.

Ces formules sont la contradiction de blasphèmes trop fréquents. Comparez la vigueur des uns avec l'insipide ritournelle des fins de salut. On comprendra ce que je veux dire. Et si l'on ne prend pas garde, le dialogue prendra cette allure chloroformée!

C'est une des raisons pour lesquelles il sera plus facile et plus indiqué de réaliser la messe dialoguée dans les milieux plus

restreints et par conséquent plus commodes à former, que dans des messes paroissiales.

Mais les réponses brèves, bien martelées sont à la portée de toutes les foules.

3) *Il faut faire agir.*

Nous sommes parvenus déjà, par les méthodes signalées, à empêcher les « Circumstantes » d'être des aveugles, des sourds et des muets. Resterait, pour que leur participation à l'action eucharistique soit complète, à ne plus les laisser « paralytiques », à les faire agir.

C'est moins compliqué. Car il reste encore un certain nombre d'occasions où les fidèles « bougent » au rythme d'une liturgie: il y a des gestes à faire: au baptême... au mariage... il y a des marches.

a) Par exemple aux obsèques: l'offrande.

Mais les fidèles se rendent-ils bien compte de ce qu'ils font?

N'est-il pas regrettable que des baptisés, dans un défilé à la messe des morts, ne voient guère autre chose qu'une politesse à la famille, devant qui l'on passe?

Pourquoi ne pas expliquer le sens de cette procession? Car c'en est une.

Pourquoi ne jamais expliquer le sens aussi des collectes pendant la messe et qui sont bien une authentique participation à l'offrande du Christ?

Pourquoi ne pas expliquer le sens des honoraires de la messe, le sens profond des honoraires quelquefois très élevés de certaines cérémonies: enterrements, mariages?...

Serait-il permis de dire que le caractère, quelquefois odieux, de ces prélèvements serait enlevé par une explication franche sur leur signification,... et leur affectation aussi?

b) Il y a encore une autre manière de « rafraîchir » l'offrande: ce serait de faire offrir les hosties... Mais à moins d'expliquer que le geste est symbolique et qu'au fond il marque le don de soi, — le don de sa vie passée, avec le service de Dieu qu'elle comporte, et les infidélités aussi que nous regrettons, le don de ce pain qui va devenir le Pain vivant, l'énergie divine qui nous rendra capables de sacrifices ultérieurs, — la présentation d'une hostie peut très bien n'être qu'un geste assez vide.

Mais cette offrande matérielle n'est réalisable qu'en de rares circonstances et pour des groupes assez restreints.

Du reste, ce n'est pas le geste matériel qui importe.

4) *Il faut faire communier.*

La grande participation active du Sacrifice reste la communion. C'est évident.

Mais il faut qu'on la présente comme telle. Les foules s'agenouillent au banc de communion pour marquer ou réaliser leur entière union, leur incorporation sacramentelle au Christ qui s'offre au Père, en eux et par eux.

Hélas, prédication et usages locaux ont quelquefois conspiré pour détacher la communion du Sacrifice.

Il est très compréhensible que tous ceux qui ont le temps de venir à l'Eglise tous les jours ne peuvent pas assister tous les jours à la messe.

Il est évident qu'un jour de dimanche dans une paroisse fervente — à plus forte raison un jour de grande fête — on ne peut pas distribuer la communion à la communion du prêtre. Dès lors il faut, dans la formation eucharistique première, bien montrer que la communion est toujours la participation au Sacrifice du Christ. Songez à ce que signifie la communion en viatique, comprise à la lumière de cette vérité, ou la simple communion du malade,... ou du chrétien pour qui la vie est dure!...

Serait-ce trop demander, les jours où l'affluence n'est pas extraordinaire, de distribuer la communion au moins après la consécration?

Quelle conception de la messe doivent se faire, à la longue, les jeunes chrétiens qui voient, tous les jours de leur vie scolaire, la communion se distribuer à partir de l'offertoire, s'interrompre à peine, non pas à la consécration, mais à l'élévation!...

Les messes de communion générale — qui répondent si bien à l'idée même de la messe — créent un problème délicat, surtout dans les endroits où il n'y a pas suffisamment de prêtres, et où il y a affluence de communiants. Les congrès eucharistiques avec leurs messes de communion de plusieurs milliers d'enfants — 107.000 par exemple à Buenos-Ayres! — ont présenté

des essais de solution: les prêtres circulent dans les rangs en distribuant le Pain vivant,... ce qui prend évidemment moins de temps que la marche à l'autel de cette foule communiante.

Quoi qu'il en soit: il faut présenter, dans l'enseignement et la prédication, la communion comme une participation à la messe, « Adimpleo ea quae desunt passionum Christi... » Et, si possible, il faut que le rite extérieur rappelle cette union intime entre la messe et la communion, afin que le communiant se rende compte qu'il participe à la messe, au Sacrifice du Christ.

En résumé.

Le chrétien doit savoir qu'en allant à la messe, il va offrir le Christ, le Christ qui est aussi bien sur l'autel qu'en nous-mêmes où Il vit.

Le chrétien doit comprendre que cette offrande du Christ total est nécessaire au salut du monde.

Son attitude pendant la messe sera commandée par cette connaissance.

Extérieurement et intérieurement il prendra part, « *il fera sa part* » dans le Sacrifice: il écoutera, il parlera, il agira; il aura la sensation, même physique, que la messe est une action qui est, pour une part, la sienne.

Si les chrétiens en arrivent — et ce n'est pas difficile — à reprendre conscience de toute la réalité, visible et invisible, du Sacrifice eucharistique, ils ne s'y ennuieront plus: ils ne la négligeront plus et le monde sentira bientôt « iugiter fructus Redemptionis ».

4, rue des Ursulines, Bruxelles. L. DE CONINCK, S. I.

NOTES PASTORALES

Prière en commun et formation religieuse.

Par souci de l'avenir, les éducateurs chrétiens ne peuvent négliger aucun moyen de fixer aux attaches les plus vitales de l'âme les principes indispensables à la sauvegarde de la foi.

Or, dans le programme des études religieuses, le chapitre de la prière exigerait, pour passer définitivement de la mémoire à la réalisation, un complément d'applications et d'exercices sans lequel point de véritable apprentissage.

Ce complément de formation religieuse, nous en disposons : c'est la récitation en commun des prières qui précèdent et terminent les actions quotidiennes. Telles qu'elles sont conçues trop souvent, ces prières, disons-le sans ambages, ne peuvent que démentir la théorie et désapprendre les bonnes pratiques. D'autre part, si l'on se refuse à utiliser au mieux les exercices que fournissent la tradition et la vie de la paroisse ou du collège, beaucoup de jeunes chrétiens, victimes en ce domaine de l'incurie notoire de bien des parents, perdent leur dernière chance d'apprendre à prier.

Pour une meilleure exploitation de ces « leçons pratiques » d'oraison, voici :

I. des amendements qui semblent s'imposer ;

II. des suggestions capables d'augmenter l'efficacité de notre enseignement sur la prière.

I

Il est d'usage dans les collèges catholiques (la transposition de ces lignes à divers aspects de la vie paroissiale n'est nullement impossible) que les exercices collectifs soient précédés et suivis d'une prière, récitée par l'ensemble des participants, ou, au nom de tous, par l'un d'eux ou par celui qui préside la réunion. A chacun des exercices quotidiens est réservée une formule, souvent très bien choisie, mais dont la fidèle répétition, dans les mêmes circonstances, a cessé d'éveiller l'attention.

En tous les domaines, mais spécialement dans celui qui nous intéresse, la routine est la grande ennemie de toute démarche personnelle, vraiment humaine et susceptible d'effets surnaturels.

Il s'agirait donc de provoquer dans l'âme des élèves une résonance capable d'occuper leur esprit jusqu'à les rendre conscients du geste qu'ils accomplissent une fois de plus, dans « cette » prière.

Le simple bon sens nous avertit que, pour capter de la sorte leurs facultés, notre amorce devra rejoindre la note dominante de leur préoccupation du moment ; sans quoi, l'ampleur et l'intérêt de cette dernière écartera sans plus l'idée nouvelle et l'attitude intérieure que voudrait lui substituer une prière incompatible. Une prière qui ne s'accorde pas aux circonstances se révélera insuffisamment captivante, en regard de la préoccupation qui naît de l'activité récemment interrompue ou toute prochaine.

Expliquons-nous par un exemple dont nous reprendrons, plus loin, l'application : l'élève est-il sur le point de jouer, de prendre sa réfection, ou d'accomplir toute autre activité où domine pour lui la note « agréable », il faudra tâcher de s'emparer du fil de son attention par des mots qui rejoindront le mieux l'orientation la plus vraisemblable de tout son être ; la connaissance concrète des circonstances, même les plus occasionnelles, servira, pour qui l'exploitera habilement, à assurer mieux encore un contact nécessaire au réalisme de la prière.

S'agit-il au contraire d'une action dont le caractère sérieux, sinon pénible, s'impose vraisemblablement à eux, nous verrons comment profiter de cette disposition même pour l'élever et la transformer enfin en prière.

Si la prière se greffe ainsi sur l'activité concomitante, de manière à s'en inspirer et finalement à l'envelopper, rien n'empêche la prière collective de valoir une prière personnelle, et d'être, par un exercice fréquent et varié, la meilleure préparation à la prière « continuelle », fondement de la vie chrétienne. Il faut donc avant tout — besogne négative, mais urgente — renoncer sans scrupules aux formules alambiquées ou désuètes dont l'archaïsme et la complication rendent impossible la rencontre des mots avec un état d'âme quelconque. Grâces à Dieu, de telles formules ont, presque partout, perdu leur prestige, explicable peut-être en d'autres temps.

Le danger subsiste, mais sous une forme moins évidente : parmi les belles prières que nous offre la Sainte Liturgie, il s'en faut de beaucoup que toutes soient utilisables dans tous les milieux ; il faudra encore un choix dont le critère sera l'intelligibilité parfaite. Quelle mauvaise et dangereuse besogne que d'habituer des fidèles et spécialement des élèves à prononcer — avec le sérieux propre à la prière — des mots qu'ils ne peuvent comprendre !

Avant d'utiliser une formule, vérifions-en donc la compréhension, et n'hésitons pas à rappeler de temps à autre le sens des mots qui la composent.

Nous préconiserons plus loin une pratique qui pourrait sembler dédaigneuse des formules stéréotypées : notre pensée est cependant

toute différente. Il est indispensable de munir nos élèves de quelques belles prières, dont l'emploi répété affermira la connaissance. Pourrions-nous oublier les récits poignants des convertis dont la mémoire n'avait gardé de leur première enfance que telle prière à Notre-Dame ou telle invocation facile, qui devait devenir un jour la bouée du salut... Et même dans une vie chrétienne bien gardée, l'homme doit pouvoir retrouver, à certaines heures, des formules qu'il récitera, parfois sans goût, pour suppléer à l'insuffisance de sa conversation avec Dieu. Notre-Seigneur lui-même ne nous laissa-t-il pas, comme type de prière, la formule du « Pater » ?

Mais que toute la prière d'un homme se réduise à des formules, qui — après tout — lui sont étrangères, voilà ce qu'il faut éviter, en l'habituant à « penser » ses formules, en les variant assez pour conjurer la routine et lui donner l'envie et la possibilité de persévérer dans un usage qu'il aura toujours estimé et voulu.

Ces réflexions n'auraient-elles pour résultat que de faire éliminer des prières en commun quelques-unes des formules incompréhensibles, mal adaptées et ennuyeuses, qui seraient encore en usage, le fruit en dépasserait l'ambition : elles auraient évité, en effet, à plus d'un jeune homme, le risque d'une désaffection inguérissable pour la prière, non pas telle qu'elle est, mais telle qu'il l'aurait connue.

II

La prière n'entrera définitivement dans la vie du jeune homme que si elle y trouve un accès naturel et sa place normale d'animatrice universelle. D'une habitude de prière machinale, il ne faut rien augurer de bon ni pour l'avenir immédiat, ni surtout pour un avenir éloigné.

Voilà pourquoi nous voyons grand intérêt à réduire au minimum inévitable l'aspect mécanique de la prière en commun ; plus nous développerons la participation réelle de nos élèves aux nombreuses prières collectives, mieux celles-ci répondront à l'intention de l'Eglise qui les distribua d'une main si prévenante sur tout le cours de nos journées.

Qu'il nous soit donc permis de présenter ici quelques suggestions, propres, croyons-nous, à rapprocher de la vérité, plus belle que jamais, les pratiques qui s'en étaient insensiblement éloignées.

Nous aurions tort de nous imaginer que l'emploi de ces industries soit infaillible ou même probant ; nous croyons pourtant, en nous basant sur quelques expériences, que rien ne les déconseille. Abandonnons à la Providence le relevé des réussites ou des échecs auxquels seraient vouées les tentatives de bonne volonté.

Nous connaissons tous, pour en avoir bénéficié, ou pour l'avoir

cultivé nous-mêmes, le souci des éducateurs de varier les procédés et les matières de leur enseignement : ce faisant, ils exploitent une des conséquences de la remarque énoncée dans la première partie de cet article. Nous disions que pour conquérir, au moment voulu, l'attention de l'enfant ou du jeune homme, il fallait lui offrir, en termes séduisants, une idée capable de rivaliser victorieusement avec la préoccupation différente qui la retient encore.

De même, quand il s'agit de le faire prier : la formule choisie doit sourdre avec une telle fraîcheur d'à-propos et une telle vivacité d'intérêt que l'esprit et le cœur de l'enfant s'y complaisent comme par tempérament.

La condition essentielle est, évidemment, de consentir à une large variété dans le choix des formules.

Partant de ces principes, nous envisagerons, dans la mise en œuvre, deux étapes continues dans leur orientation, mais différentes quant à leur possibilité d'application : la première est accessible à tous les éducateurs chargés de diriger une ou plusieurs prières en commun ; la seconde ne semble destinée à un usage fructueux que chez des maîtres dont le prestige s'affirme absolument hors de conteste.

I. Le premier pas vers une prière commune rendue personnelle consistera à préparer la prière. Ne prépare-t-on pas les classes et les séances de jeux dont l'importance est cependant loin d'égaler celle de l'humble prière avant ou après l'exercice ?

De quelle préparation s'agit-il ? Est-elle onéreuse ? Nullement ! Voyez : nous appelons « préparation de la prière en commun » la peine, assez légère, que s'imposerait l'éducateur de choisir et noter, à l'occasion, les prières les mieux adaptées à son auditoire. Le Missel lui en fournira sans parcimonie, et de fort prenantes. Nous connaissons des recueils qui en contiennent d'autres non moins suggestives. Citons, par manière d'exemple, l'excellent petit recueil de prières missionnaires édité par le « Pro Apostolis » (1). Le seul fait d'avoir l'attention orientée en ce sens nous fera découvrir de vraies merveilles de formules, auxquelles nos jeunes gens, loin de s'y accoutumer (au sens le plus odieux du mot), reconnaîtront le charme caractéristique de la piété vécue et sans raideur. Rien n'empêche que nous n'utilisions des formules qui nous soient personnelles et que nous aurions préparées à notre prie-Dieu ou à notre table de travail (2).

(1) Egalement « *Prières à N. D.* », fascicule de 16 pages, au Secrétariat des Congrégations Mariales, 24, boulevard Saint-Michel, Bruxelles.

(2) Des professeurs organisent la rédaction d'une prière dont le sujet a été bien expliqué ; les formules sont comparées et la meilleure servira pour une circonstance ultérieure.

Bien entendu, la provision de formules ainsi rassemblée et fréquemment augmentée, il reste à les répartir sur la grande variété des actions quotidiennes. Or les élèves, internes ou externes, passent — au cours de la même journée — sous la juridiction de maîtres différents. Une fois de plus, la collaboration, même minutieuse, assurerait au mieux le résultat voulu. Ne nous dissimulons pas les obstacles, surtout matériels, qui réservent pareille conspiration du bien à une équipe idéale, dans des conditions d'activité non moins... idéales.

Aussi bien, si déjà le professeur titulaire veillait ainsi à la perfection des prières auxquelles il préside, il remédierait pour une part sérieuse à l'affligeante insipidité de la prière en commun : son exemple, d'ailleurs, significatif pour les élèves, deviendrait rapidement contagieux pour les collègues professeurs et surveillants. Que les élèves comptent, parmi leurs maîtres, au moins certains qui bannissent les formules uniques ; qu'ils ne doivent pas s'habituer, une fois pour toutes, à la « récitation » qui tue l'apport personnel et dont l'allure ou le ton trahissent l'ennui communicatif.

Quant aux normes qui régiront l'emploi des formules récoltées et prêtes à une récitation opportune, nous allons — afin d'éviter les redites — les incorporer à l'exposé des méthodes un peu plus audacieuses que nous annoncions plus haut.

II. La variété ne présente de réels avantages que si une adaptation heureuse met en valeur toutes ses ressources. Or, le maximum d'à-propos, pour une prière, serait obtenu si elle représentait avec précision et si elle s'emparait de l'état d'âme de ceux qui doivent prier, compte tenu de leurs occupations du moment et de la répercussion probable de pareilles occupations (en perspective ou déjà terminées) sur leur « âge » et leur tempérament. Nous rejoignons ainsi la constatation de simple bon sens, énoncée au début de cet article.

Qui ne pressent l'excellent moyen de formation religieuse dont disposerait l'éducateur auquel son autorité bien établie, ses connaissances psychologiques et son expérience de l'oraison permettraient de substituer sa propre prière aux formules toutes faites, même les meilleures ? Quel réalisme dans une telle prière ! Quel émoi bienfaisant pour les élèves (sinon pour le maître lui-même) de sentir mêlées à cette « adresse commune au Bon Dieu ou à la Sainte Vierge » leurs aspirations et leurs répulsions instinctives, leurs impatiences juvéniles, leurs peines et leurs joies ! Imaginez-vous l'effet d'une « leçon vécue d'oraison », renouvelée jusqu'à plusieurs fois par jour ? Quand donc apprendrons-nous la prière à nos élèves, si nous laissons se perdre encore le temps le mieux qualifié pour l'acquisition de cette science vitale ?

Objectera-t-on que c'est difficile, que l'inspiration ne sera pas toujours à la hauteur de la bonne volonté ? Soit ! Aux jours de réelle sécheresse, contentez-vous de reprendre les plus belles formules que vous souhaitez graver dans la mémoire de vos élèves ; l'espacement de leur emploi donnera à ces prières un regain de fraîcheur. Mais, en dehors de ces jours de fatigue exceptionnelle, n'hésitez pas. Ne vous méprenez pas sur les qualités d'une bonne prière. Saint Grégoire de Nysse a défini la prière : « conversatio sermocinatioque cum Deo ».

Le ton le plus simple, les mots les moins recherchés, les sujets les plus familiers : voilà de quoi alimenter, sans peine, une ou deux minutes de « conversation » avec Dieu ou les Saints, en présence et au nom d'un groupe de jeunes gens.

D'aucuns reculeront peut-être devant une innovation, dont ils désirent secrètement l'emploi, mais que pour leur part ils ne savent comment faire accepter, du jour au lendemain, par leur auditoire. Qu'à cela ne tienne : en supposant même qu'aucune occasion ne semble s'annoncer d'introduire le nouveau mode de prière en commun, qu'ils s'ouvrent simplement à ces enfants et à ces jeunes gens ; qu'ils leur disent la crainte qu'ils éprouvent de les voir rester étrangers à la prière collective, et l'espoir de les mieux unir au Bon Dieu en parlant à peu près comme eux voudraient le faire. Rares seront les jeunes collégiens qu'une telle sollicitude fera sourire !

Pour varier, tant le choix des formules toutes prêtes, que la tournure des prières plus ou moins improvisées, souvenons-nous :

a) de l'action préparée ou clôturée par cette prière :

classe (qu'avons-nous de spécialement important à leur enseigner aujourd'hui ? La chaleur va rendre la classe assez pénible : la prière doit les prémunir contre la mollesse ; etc. etc.).

concours ou examen (rectifions leur intention : de vaniteuse ou de craintive, accordons-la au bon plaisir de Dieu).

repas ou repos (rappelons-leur parfois le « pourquoi » de notre réfection ; suggérons une mortification à « telle » intention ; rappelons-leur qu'il y a des pauvres qui ont faim, qui manquent de gîte, alors qu'eux... etc.).

jeux (c'est agréable : reconnaissance au Bon Dieu ; La charité pourra s'exercer plus qu'ailleurs ; « pourquoi » le jeu ? etc.).

b) de l'époque de l'année : l'oraison du jour, dans le Missel, est généralement plus indiquée qu'une autre ; les phases de l'année liturgique ne doivent pas rester étrangères à la prière.

c) des circonstances graves qui les préoccupent vraisemblablement : un deuil, une calamité, une menace.

d) des intentions qu'il faut offrir à leur générosité : la prière doit

plus souvent leur faire parler d'autrui que d'eux-mêmes ; une intention bien précisée les frappera davantage, surtout si un mot habile, au cours de l'exercice, peut la rappeler. Leur sens catholique et leur expérience du dogme de la communion des saints ne peuvent qu'y gagner plus de réalité.

Enfin, voici une dernière pratique dont l'usage discret et plein de doigté peut tirer merveille : le maître prévoit et dispose sa prière de telle sorte qu'avant de la terminer, grâce à l'actualité des paroles adressées à Dieu, les élèves soient suffisamment « pris » et entraînés pour être laissés, pendant quelques secondes, en silence ; ce silence, annoncé, s'il le faut, avant ou dans les termes mêmes de la prière, ils le rempliront d'une prière muette, strictement personnelle. Nous sommes portés à attribuer une grande valeur à ces quelques secondes de profonde oraison.

Arrêtons-nous. Une fois le branle donné, la charité industrieuse des éducateurs découvrira sans peine de nouveaux moyens de vivifier la prière en commun, de la rendre personnelle et profitable à la formation religieuse des jeunes chrétiens.

Ajoutons que nous n'entendons pas supprimer l'habitude de la récitation du Pater et de l'Ave Maria. Il faut que les enfants aient leur part dans l'énonciation de la prière : le Pater ou l'Ave concluront donc harmonieusement la prière du professeur ou du surveillant.

En pratique, dans les Collèges, pour pallier les effets de la comparaison avec les professeurs qui préféreront l'usage de formules immuables, il sera prudent d'expliquer aux jeunes gens le caractère facultatif de notre méthode et le bien-fondé des habitudes différentes ; au moins, faudra-t-il revenir parfois, pour quelques jours, aux formules usitées, quitte à les rendre plus vivantes par la mise en évidence préalable d'une pensée féconde.

« Ille recte novit vivere, qui recte novit orare ». Il faut à tout prix que nos élèves et nos fidèles rétablissent la vérité dans leur prière, son domaine par excellence ; leur vie chrétienne en deviendra susceptible d'un épanouissement personnel. Dans toutes leurs activités, imprégnées, pendant des années, d'une prière sans artifice et vraiment bienfaisante, c'est l'aspect religieux qui leur apparaîtra spontanément. Ils auront compris, du même coup, la valeur toute relative des formules.

Enfin, pour avoir vu leurs maîtres s'évertuant à les former à une prière vraie, ces âmes emporteront dans la vie un souvenir assez vivace pour qu'au moment opportun, s'il plaît à Dieu, il puisse ranimer la mêche qui fume encore.

G. TAYMANS, S. I.

La première confession des enfants.

La première confession des enfants est chose importante dans leur vie spirituelle : elle ne doit pas s'improviser, mais au contraire avoir été préparée de longue date, surtout par l'éducation au foyer. Le premier moyen à employer par le curé pour préparer les tout petits enfants à la confession est *d'y intéresser les parents et particulièrement la mère ;* il profitera à cet effet de toutes les occasions que lui offre le ministère pastoral : visite des familles, causeries aux différents groupements spécialisés tels que : association des mères chrétiennes, ligue des femmes, congrégations de la Sainte Vierge, etc. Un simple regard sur les conditions de la vie moderne montre d'emblée la nécessité de rappeler souvent aux parents leurs devoirs vis-à-vis de leurs enfants. Beaucoup, dans leur vie agitée, ne trouvent plus le temps de s'occuper de leurs enfants et se déchargent de ce soin sur le précepteur ou l'instituteur ; d'autres s'excusent en disant que c'est l'affaire du curé, qu'ils ne sont pas préparés à cette mission, que la matière est trop délicate : « Il semble à beaucoup (écrit à ce sujet le Chan. Flamion : *Enseignement de la religion aux enfants)* qu'on manifeste à la religion le respect le plus profond en se tenant dans une attitude de réserve à son égard dans la vie extérieure ». Il faut combattre ce préjugé et le remplacer par une saine compréhension des choses.

Quelle initiation doivent donner les parents, et particulièrement la mère, pour préparer leurs tout petits enfants à une réception fructueuse de la confession ? Est-il besoin de dire que la confession ne doit pas leur être représentée comme une sorte de punition ou de devoir difficile à accomplir ? Est-il rare pourtant d'entendre des mamans gronder leurs enfants désobéissants ou impolis en les menaçant de les faire admonester par le prêtre au confessionnal ? Tout au contraire, la mère bien inspirée profitera de toutes les occasions pour exciter chez son enfant la confiance envers le prêtre : elle lui représentera la confession comme un moyen institué par Dieu pour faire devenir les petits enfants plus sages, plus agréables au petit Jésus, pour les bien préparer à la communion : elle leur parlera d'autres petits enfants qui se confessent et sont si gentils, si obéissants... La mère de famille commencera l'instruction religieuse que le prêtre n'aura plus qu'à développer. Elle apprendra les prières usuelles, les vérités de nécessité de moyen, se souvenant que c'est sur les genoux de sa mère que l'enfant doit avoir appris à prier. Surtout elle s'emploiera à développer chez l'enfant la grande voix de la conscience en lui faisant saisir la différence qui existe entre le bien et le mal. A cette fin elle lui parlera souvent du bon Dieu, c'est-à-

dire d'un être très bon et très grand, présent partout, qui voit tout, qui sait tout, dont on ne peut se cacher et qui sait bien quand les petits enfants font bien ou mal. D'ailleurs ceux-ci ont au fond d'eux-mêmes une voix qui leur dit ce qui est bien, ce qui est mal : ils doivent écouter cette voix ; s'ils ne l'écoutent pas, ils devront aller le dire au prêtre en se confessant. Une des grandes préoccupations de la mère doit être d'amener son enfant à distinguer entre le mal qui cause de la peine au bon Dieu, et qu'il faut accuser en confession, et ce qui n'est qu'impolitesse, manquement au savoir-vivre, aux convenances.

Pour s'acquitter de sa mission, la mère de famille se gardera bien de faire de longues admonestations : elle se servira au contraire avec adresse des occasions que lui fourniront les menus faits de la vie ordinaire pour en faire ressortir le caractère bon ou mauvais : elle conduira son enfant à l'église, le fera prier, l'exhortera à faire plaisir au petit Jésus : bref elle mettra à profit tout ce que son cœur de mère chrétienne lui inspirera pour que la première rencontre de son enfant avec le représentant de Dieu lui soit favorable. L'enfant ainsi préparé donnera évidemment toute satisfaction au curé lorsqu'il se présentera pour le catéchisme préparatoire à la première confession. Car il faut qu'il y ait un catéchisme à l'usage des enfants qui vont être admis pour la première fois à la confession.

Que devra-t-on leur apprendre durant ces quelques leçons, très courtes d'ailleurs ? Tout d'abord pas de notions théologiques compliquées : tout juste ce qui est strictement nécessaire pour la validité du sacrement et pour sa réception fructueuse par de tout petits. L'instruction religieuse suffisante peut consister dans l'explication des quatre vérités de nécessité de moyen et des principales prières du chrétien. Qu'il nous soit permis d'insister sur cet enseignement nécessaire des quatre vérités essentielles de la religion : bien que les enfants ne soient pas à même d'en mesurer toute l'importance, ils ne les oublieront plus s'ils les ont bien apprises à l'occasion de leur première confession ; la validité de leurs confessions à venir se trouve ainsi assurée. Comme pour les grandes personnes, il est nécessaire de procurer l'intégrité de la confession par l'examen de conscience soigné et la validité de l'absolution par une contrition suffisante : mais il faut se mettre au niveau de l'enfant pour ne pas le rebuter ou le décourager.

Avec les tout petits, la méthode de l'examen de conscience d'après l'ordre des commandements ne nous paraît pas la meilleure : elle est trop compliquée : elle suppose trop de connaissances. On obtient de meilleurs résultats en groupant les principales fautes qu'ils peuvent

avoir commises autour de trois chefs : les devoirs envers Dieu, les devoirs envers leurs parents, et leurs supérieurs, les devoirs envers eux-mêmes. En développant quelque peu ces trois points, on rencontre facilement les manquements que ces enfants encore innocents peuvent avoir commis. On peut continuer cette méthode d'examen jusqu'à ce que les enfants, parvenus à l'âge de 9 ans, commencent l'étude du catéchisme préparatoire à la communion solennelle : à ce moment ils se familiarisent facilement avec la méthode qui fait suivre l'ordre des commandements. L'expérience apprend que les tout petits enfants sont très accessibles aux motifs de la contrition parfaite, en particulier à la narration des souffrances endurées par Jésus pour expier nos péchés. Il n'y a pas à hésiter : il faut le leur proposer en leur faisant un récit, succinct et approprié à leur âge, de la passion du Sauveur.

L'instruction religieuse devra se compléter par l'explication de la manière pratique et concrète de se confesser : ce qu'il y a à faire avant d'entrer au confessionnal, durant le temps qu'on y passe, et lorsqu'on en est sorti. Pour cette partie de la préparation, le catéchiste se servira utilement de la méthode intuitive : montrer le confessionnal ; faire exécuter par un des enfants les mouvements à faire, avant, pendant, après ; les intéresser à ce qu'ils vont faire en frappant leur imagination, mais sans leur inspirer une crainte injustifiée de l'acte qu'ils vont accomplir.

N'importe quel confesseur connaît la manière de traiter les enfants au confessionnal : qu'il soit bon, toujours bon, de façon à capter la confiance de son jeune pénitent ; qu'il ne lui pose pas trop de questions ; qu'il ne veuille pas arriver à la perfection dès la première confession, celle-ci ne devant être d'ailleurs que le point de départ de confessions fréquentes, qui procureront peu à peu une meilleure compréhension de la confession et établiront l'âme dans un degré toujours plus avancé de grâce sanctifiante.

CHANOINE J. THEISSEN,
Curé-Doyen de Bouillon.

ACTES DU SAINT-SIÈGE

S. CONGREGATION DU SAINT-OFFICE

Des formes de culte ou de dévotion suspectes. — (Décret du 26 mai 1937 de novis cultus seu devotionis formis non introducendis deque inolitis in re abusibus tollendis. — *A. A. S.*, XXIX, 1937, p. 304).

Iam olim Sacrosancta Tridentina Synodus (Sess. XXV, *De invocat., venerat. et reliquiis Sanctorum et sacris imaginibus*), praemissa declaratione de legitimitate cultus Sanctorum et usus eorum imaginum ad beneficia a Deo impetranda, solemniter monebat, ut, si quos forte in has sanctas et salutares observationes abusus irrepere vel irrepsisse comperissent, solerter curarent Episcopi eos prorsus aboleri, ita ut nullae falsi dogmatis imagines et rudibus periculosi erroris occasionem praebentes statuerentur ; omnis superstitio in Sanctorum invocatione et imaginum sacro usu tolleretur ; omnis turpis quaestus eliminaretur ; ac nihil demum inordinatum aut praepostere et tumultuarie accommodatum, nihil profanum nihilque inhonestum appareret.

Hisce praescriptionibus inhaerentes, officio non defuerunt Romani Pontifices eas, data occasione, ad memoriam identidem revocandi earumque plenam observantiam inculcandi. Ex his praesertim sanctae recordationis Pius Pp. IX, per Decretum S. Officii latum die 13 ian. anno 1875, suprema Sua auctoritate, mandavit « monendos esse scriptores qui ingenia sua acuunt super argumentis quae novitatem sapiunt ac, sub pietatis specie, insuetos cultus titulos etiam per ephemerides promovere student, ut ab eorum proposito desistant ac perpendant periculum, quod subest, pertrahendi fideles in errorem etiam circa Fidei dogmata et ansam praebendi religionis osoribus ad detrahendum puritati doctrinae catholicae ac verae pietati ».

Haec autem in Codicem Iuris Canonici, iisdem pene verbis, canonibus praesertim 1259, 1261 et 1279 demum relata, novissime confirmata sunt.

Dolendum tamen est tot tamque gravibus Supremae Auctoritatis Ecclesiasticae monitionibus atque iniunctionibus non plene hucusque obtemperatum esse. Quin immo neminem iam latet novas huiusmodi cultus et devotionis formas, nonnunquam ridiculas, plerumque aliarum similium iam legitime statutarum inutilem imitationem vel etiam contaminationem, his potissimum postremis temporibus, pluribus in locis, acatholicis maxime mirantibus acriterque obtrectantibus, in die multiplicari atque inter fideles latius propagari.

Iterum igitur iterumque Suprema haec Sacra Congregatio Sancti Officii, Fidei morumque puritati atque integritati tutandae praeposita, de expresso mandato Ssmi D. N. Pii divina Providentia Pp. XI, Sacrorum Antistitum, ubique orbis catholici animarum curam gerentium, zelum ac pastoralem sollicitudinem, onerata eorum conscientia, vehementer excitat, ut strictissimam tandem aliquando memoratarum monitionum atque iniunctionum observantiam urgeant, abusus qui iam irrepserint firmiter abolendo et ne novi irrepant diligentissime cavendo.

Quae quidem idem Sanctissimus Dominus Noster in solita audientia E. P. D. Adsessori die 20 labentis mensis maii impertita, in omnibus et singulis adprobare et confirmare dignatus est, praesensque Decretum publicari iussit.

Datum Romae ex Aedibus Sancti Officii, die 26 maii anno 1937.

Dans sa XXV^me^ session, le Concile de Trente soutint très nettement contre les hérétiques la légitimité de l'invocation des Saints, des honneurs rendus à leurs reliques et à leurs images. Mais avec non moins de fermeté, il exigeait l'abolition de toute pratique superstitieuse en la matière ; particulièrement soucieux d'assurer la dignité du culte, il le voulait à l'abri de tout reproche de lucre ou d'esprit profane. Il demandait que l'on n'introduisit point de nouveaux modes de représentation des vérités religieuses ou des Saints sans l'approbation de l'Ordinaire du lieu. La même restriction était imposée pour l'admission de nouveaux miracles, le culte de nouvelles reliques. Le Concile voulait que les Ordinaires s'entourassent de conseillers prudents pour trancher ces questions, et qu'éventuellement, dans les affaires plus difficiles, on réservât au Concile provincial, et en dernier lieu au Pontife Romain, le fait d'admettre des pratiques nouvelles.

Cette ligne de conduite n'avait pas à être changée au cours des temps. Défendre la pureté de la foi et des saines dévotions contre toute innovation suspecte, enlever aux ennemis de l'Eglise l'arme du ridicule ou du sarcasme est et restera toujours un devoir urgent des pasteurs.

En 1875, la condamnation de deux ouvrages ascétiques italiens propageant une dévotion « au sang de la S. Vierge » fournissait à Pie IX l'occasion d'adresser un avertissement très ferme aux auteurs « qui s'ingénient à traiter des thèmes subtils et trahissant la nouveauté et à promouvoir, sous couleur de piété, des formes nouvelles de dévotion » (1).

Les mesures décrétées par le Concile de Trente sur la dignité du culte et l'abolition de toute pratique superstitieuse ont été reprises

(1) *A. S. S.*, VIII, 269 ; cfr *N. R. Th.*, VII, p. 205.

au c. 1261 ; son décret sur l'introduction de nouveaux types de représentation de Notre-Seigneur, de la S. Vierge et des Saints est reproduit au c. 1279 (1). Le c. 1259 veille à ce que de nouvelles prières, de nouveaux exercices de piété ne soient pas admis dans le culte public sans l'approbation de l'Ordinaire et même, s'il s'agit de litanies, sans l'intervention de Rome.

Bien qu'il nous soit impossible de déterminer les abus actuels qui ont provoqué le décret du S. Office du 26 mai dernier, ce que nous avons dit jusqu'ici laisse entrevoir la portée de ce document.

C'est aux évêques principalement qu'il rappelle leur grave devoir de conscience d'assurer l'observation parfaite des c. 1259, 1261, 1279. Mais il appartient certainement aussi aux fidèles et, plus encore, au clergé d'aider les évêques sur ce point en se montrant eux-mêmes fort circonspects dans l'acceptation et surtout dans la propagation de dévotions nouvelles et quelque peu raffinées.

Remarquons d'ailleurs que, lorsque la Providence veut une dévotion nouvelle, elle sait, l'heure venue, dissiper les malentendus, faire préciser, sans hésitation possible, l'objet parfaitement orthodoxe de cette nouvelle forme de culte. L'histoire de la dévotion au Sacré-Cœur est là pour le montrer, aussi bien que les discussions à propos de *Notre-Dame du Sacré-Cœur* (2) ou encore du culte du *Cœur Eucharistique* (3).

E. BERGH, S. I.

S. CONGREGATION DU CONCILE

Droit de patronage. — (*S. C. C.*, Diœcesis *C.*, *Iuris patronatus*, 15 febr. 1936. — *A. A. S.*, XXIX, 1937, p. 272).

En 1703, un chapitre collégial était érigé à C. Les habitants de la ville se constituèrent un droit de patronage actif et passif sur les prébendes qu'ils dotaient. A la disparition des patrons, le chapitre collégial recueillerait le droit actif de patronage ; les prébendes devaient être attribuées à des clercs originaires ou citoyens de la ville.

---

(1) On trouvera dans Ferraris, *Prompta Bibliotheca* V° imagines, n^{os} 55-76, de nombreux détails sur les types d'images permis ou défendus.

(2) *N. R. Th.*, VII, p. 206 et 357.

(3) Alors qu'à deux reprises en 1914 (*A. A. S.*, VI, 1914, p. 146 et 382) cette dévotion semblait avoir été jugée défavorablement à Rome, nous la voyons aujourd'hui reconnue comme parfaitement légitime. Sur son objet précis, cfr F. Jansen, S. I., *Le Cœur Eucharistique*, dans *N. R. Th.*, LIV, 1927, p. 112-122.

Peu après, le chapitre collégial est supprimé comme tel par le Saint-Siège, la collégiale étant élevée à la dignité d'église cathédrale. Le chapitre cathédral continua, jusqu'à nos jours, à désigner les titulaires de six prébendes au moins sur quatorze. A-t-il vraiment ce droit et les chanoines nommés doivent-ils encore être nécessairement citoyens ou originaires de la ville ? La S. Congrégation a répondu négativement à cette double question.

Son argument principal est le suivant : il n'est plus question de droit de patronage tel qu'il avait été établi en 1703, puisque la personne morale ecclésiastique qu'était le chapitre collégial de cette époque a complètement disparu lors de l'érection du chapitre cathédral.

E. BERGH, S. I.

S. CONGREGATION DES RITES

Introduction de la cause de béatification du serviteur de Dieu Adolphe Petit, S. J. — (24 février 1937. — *A. A. S.*, XXIX, 1937, p. 314).

Bien que nous ne reproduisions pas ordinairement dans la Revue le texte des « introductions de cause » de la S. Congrégation des Rites, nous croyons dans le cas présent être agréables à un grand nombre de lecteurs et de collaborateurs de la *Nouvelle Revue Théologique* en transcrivant ici les pages des *Acta Apostolicae Sedis* consacrées au P. Adolphe Petit qui les touche de si près.

Super dubio an signanda sit Commissio Introductionis Causae in casu et ad effectum de quo agitur.

Ego veni ut vitam habeant, et abundantius habeant (Ioann.), ita de se testatur Dominus, Pastor bonus, qui *via* est, *veritas et vita.* Quam supernaturalem vitam, postquam Ipse dum in terris degeret, per missionem a Patre acceptam, communicasset, ministros sibi elegit, qui, eo praestante, usque ad consummationem saeculi, vivificam eius operam perennarent in mundo. Porro nullo unquam tempore Ecclesiam suam fidelibus his ministris Christus carere sivit, qui copiosae suae redemptionis fructum abunde in christianum populum effunderent.

Vividum fidelis ministri exemplar elucet in Servo Dei Adulfo Petit, ex inclita Societate Iesu, qui Sancti eiusdem Conditoris vestigia premens, ad maiorem Dei gloriam, animarumque salutem procurandam, totum se, ad ultimam senectutem usque, impendit et superimpendit.

Is Gandavi in Flandria die 22 maii a. D. 1822 ex piis et pauperibus parentibus, Leopoldo et Albertina Coppejans, ea ipsa hora qua cam-

pani aeris meridiana pulsatio fideles ad adorandum divinae Incarnationis mysterium invitabat, natus est atque sequenti die lustralibus aquis ablutus.

Quinquennis, matre orbatus, a patruo, Judoco, qui et patrinus eius fuerat, amanter exceptus, Beatam Virginem sibi matrem elegit, sub cuius patrocinio divinae vocationis ad sacerdotium semina, quae, praesertim postquam ad sacram mensam fuerat admissus, in se succrescere vividius persentiebat, quam diligentissime excoluit, tutatusque est, licet sive ludimagister, quo utebatur, sive officinae dominus, in qua suam operam locabat, haeresi essent infecti.

In S. Barbarae Collegii scholas a P. van der Moere e Societate Iesu benigne atque gratuito adscitus humaniores litteras didicit. Interim per plures menses a Sororibus *Nostrae Dominae,* quarum Institutum non multo ante a B. Iulia Billiart fundatum fuerat, generose hospitio receptus fuit.

Anno 1842 Societati Iesu nomen dedit. Quanto animi fervore ac diligentia omnes ignatiani instituti regulas, vel minimas, observaverit, difficile dictu est ; ceterum quam profecerit, dum tirocinium agebat, in virtutum semita, eius postea sanctitas declaravit. Philosophicis theologicisque studiis summa sedulitate ingeniique laude peractis, ceterisque functus muneribus, quibus Societatis Iesu alumni solent exerceri, septembri mense a. 1855 ad sacrum Presbyteratus ordinem fuit promotus : anno autem 1860 die B. M. V. Purificationi recolendae sacro, sollemnibus religionis votis Dei servitio totum se mancipavit.

Ab Urbe redux, quo a. 1865, ut sollemnibus Ioannis Berchmans Beatificationis interesset, de Superiorum mandato perrexerat, Rmi P. Petri Beckx Praepositi Generalis iussu, Instructoris Sodalium tertiae Probationis, quam vocant, munus suscepit, quod viginti annos impigre fideliterque exercuit. Item annos circiter quinquaginta spiritualibus exercitationibus moderandis tradendis, ingentes fructus inde colligens, incubuit.

Innumeri enim religiosi, sacerdotes, laici cuiusvis in societate conditionis suavi doctoque eius alloquio allecti ad perfectiorem christianam vitam trahebantur.

Infidelium miserrimam conditionem animo revolvens, missionalibus viris, qui eis evangelizandis incumbebant, qua subsidiis amplissimis, qua sacra supellectile, succurrere largus, eleemosynis undequaque collectis, alacriter satagebat. Nec satis. Pauperum mulierum horrendo cancri morbo laborantium sortem miseratus, eis excipiendis hospitium, piis viduis adiuvantibus, erexit, in quo corporum atque animarum medelae prospiceretur. In eo doloris domicilio, cui ad passionem Domini recolendam *Calvariae* nomen indidit, saepius versari vidisses Servum Dei ut ministerii sui curas mira caritate impendens, misellas illas solaretur.

Ceterum nulli unquam sacerdotali ministerio defuit, quo animas Christo lucrari ipsi datum foret, indefessa caritate omnes dolores solari cupiens, omnibus dulcissimam in *Bonum Magistrum* Christum

Iesum et miram erga Beatissimam Virginem ac S. Patriarcham Ioseph pietatem diffundens.

Devexa aetate morbisque fractus die 20 maii a. 1914 Ecclesiae sacramentis sancte susceptis, *Agnus Dei qui tollis peccata mundi miserere nobis* ex corde pronuntians, purissimam animam exhalavit.

Animi candor et suavitas indolis ex ipso eius ore prodibant, atque « in eius actibus, ut cum Ambrosio dicam, quidam splendebat innocentiae comes, nitor gratiae » (lib. de S. Ioseph).

Indefessus per septuaginta fere annos in animarum salute procuranda labor, orationis studium quo flagrabat, aspera poenitentia, qua corpusculum affligebat, ceteraeque virtutes, quibus enitebat, sanctitatis famam eidem adhuc viventi conciliaverant, quae, eo demortuo, non solum non deferbuit, sed mire est aucta. Quare septemdecim annis ab eius felici exitu vix transactis, in Curia Gandavensi, nec non, per rogatoriales litteras, in Curiis Namurcensi et Ranchensi in Indiis Orientalibus, super fama sanctitatis, virtutum et miraculorum constructi sunt processus.

Item alter, quem *Diligentiarum* vocant, seu super scriptis, alter vero super obedientia decretis Urbani VIII de cultu non exhibendo adornati sunt. Interim plures Postulatoriae litterae pro Causae Introductione, Serenissimo Belgarum Rege Leopoldo III praeeunte, ab omnibus Belgii Episcopis, ab aliis Episcopis, a toto fere Belgico Clero, ab Unione Apostolica, quae P. Petit insignem propagatorem veneratur, aliisque clarissimis de laicatu viris, Beatissimo Patri porrectae sunt.

Scriptis eius perpensis, die 8 iulii a. 1936 *nihil obstare quominus ad ulteriora procedi possit,* S. R. C. decrevit.

Instante itaque Revmo P. Carolo Miccinelli, Societatis Iesu Postulatore Generali, in Ordinariis Comitiis S. R. C. die 19 ianuarii huius anni habitis, Emus ac Revmus Cardinalis Alexander Verde, Causae Ponens seu Relator, Dubium proposuit disceptandum : *An signanda sit Commissio Introductionis Causae in casu et ad effectum de quo agitur,* et de hac de more retulit. Emi ac Revmi PP., hac audita relatione, nec non auditis Officialium Praelatorum suffragiis scripto datis, audito praesertim R. P. D. Salvatore Natucci, Fidei Promotore Generali, omnibus mature perpensis, rescribere censuerunt : *Affirmative,* seu *Signandam esse Commissionem Introductionis Causae, si Ssmo placuerit.*

Facta autem subsignata die Ssmo D. N. Pio Papae XI relatione ab infrascripto Cardinali, Sanctitas Sua Sacrae Congregationis rescriptum ratum habens, propria manu Commissionem Introductionis Causae Servi Dei Aldulfi Petit e S. I. signare dignata est.

Datum Romae, die 24 februari a. D. 1937.

LETTRE COLLECTIVE DES ÉVÊQUES ESPAGNOLS A TOUS LES ÉVÊQUES DU MONDE AU SUJET DE LA GUERRE EN ESPAGNE (1)

Bien que nous ne résumions ou reproduisions ordinairement dans la revue que les documents officiels du Saint-Siège, nous croyons devoir faire une exception à notre règle habituelle en signalant ici et en résumant l'important document que 48 archevêques, évêques, vicaires capitulaires ou administrateurs apostoliques d'Espagne (2) viennent d'envoyer à tous les évêques du monde catholique. La lettre est datée du 1er juillet. Elle se divise, dans le texte officiel, en neuf sections que nous suivrons dans notre résumé, en nous servant le plus possible des termes mêmes de la lettre.

I. *Raison de ce document.*

... « L'épiscopat espagnol, si terriblement éprouvé dans ses membres, dans ses prêtres et dans ses temples, veut aujourd'hui répondre par ce document collectif au grand mouvement de compassion qui nous est parvenu de tous les endroits du monde. »... « Mais, en même temps que notre gratitude, Vénérables Frères, nous devons vous faire connaître notre douleur, causée par la méconnaissance de tout ce qui se passe réellement en Espagne. C'est un fait, et prouvé par une abondante documentation, qu'une partie de l'opinion étrangère n'est

---

(1) Texte officiel espagnol : *Carta Colectiva de los Obispos españoles a los de todo el mundo con motivo de la guerra en España.* Pampelune, Graficas Bascanea, 1937, 24 × 17 cm., 32 p. — La traduction française complète est très facilement accessible ; on la trouvera, par exemple, dans la *Documentation catholique* du 28 août 1937 (traduction dont nous nous servirons ici), dans les *Etudes religieuses* du 30 septembre 1937 (Quai Mativa, Liége), dans la *Revue catholique des idées et des faits* du 6 août 1937. — Nous ne pouvons donner, selon notre habitude, la référence à l'*Osservatore Romano*, parce que, à notre connaissance, jusqu'à ce 15 septembre cette lettre n'a pas encore été reproduite ni résumée dans l'*Osservatore Romano*.

(2) Ces derniers tenant la place d'évêques mis à mort ou décédés, au cours de la guerre civile. La lettre est signée par *tous* les évêques espagnols (ou en faisant fonction), sauf neuf qui sont tous — à part un seul, l'évêque basque de Vitoria (qui est à Rome en ce moment) — évêques de diocèses occupés par les gouvernementaux de Madrid ou de Barcelone et en conséquence inaccessibles (Trois d'entre eux ont été martyrisés et ceux qui exercent à leur place la juridiction suprême dans le diocèse restent inconnus). Toutefois plusieurs autres chefs de diocèses encore occupés par les gouvernementaux, se trouvant en Espagne nationaliste, ont pu apposer leur signature au document commun.

pas au courant de ce qui a eu lieu réellement dans notre pays. »... « Cela oblige l'épiscopat espagnol à s'adresser collectivement à ses frères du monde entier, dans le seul but de faire ressortir la vérité, obscurcie par légèreté ou par malice et afin qu'ils nous aident à la répandre. »...

II. *Nature de cette lettre.*

« Ce document ne sera pas la démonstration d'une thèse, mais plutôt la simple exposition, à larges traits, des faits qui caractérisent notre guerre et lui donnent sa physionomie historique. La guerre de l'Espagne est le résultat de la lutte de deux idéologies inconciliables. »... « Quand il s'agit d'événements aussi historiques que ceux qui se sont produits dans cette guerre, ce qu'on désire — on nous l'a demandé cent fois de l'étranger — ce sont des faits pris sur le vif qui, par affirmation ou par opposition, donnent une note de vérité simple et juste. C'est pourquoi cet écrit présente un caractère affirmatif et catégorique, d'ordre empirique. »...

III. *Notre position devant la guerre.*

« Qu'on sache, avant tout, ceci... : l'épiscopat espagnol a donné, depuis 1931 jusqu'à présent, les exemples les plus élevés de prudence apostolique et civique. Se conformant à la tradition de l'Eglise et suivant les règles dictées par le Saint-Siège, il se rangea résolument du côté des pouvoirs constitués, avec lesquels il s'efforça de collaborer pour le bien commun. Et malgré les offenses répétées faites aux personnes, aux choses et aux droits de l'Eglise, il persista dans son ferme propos de ne pas troubler le régime de concorde établi auparavant.»... « Lorsque la guerre éclata, nous l'avons déplorée plus que personne, parce qu'elle est toujours un mal des plus graves, bien rarement compensé par un bien problématique, et parce que notre mission est toute de réconciliation et de paix : *Et in terra pax.* »... « L'Eglise n'a pas voulu cette guerre, et elle ne l'a pas du tout cherchée et nous ne croyons pas nécessaire de défendre l'Eglise d'Espagne des accusations de belligérance portées contre elle par certains journaux étrangers. Il est exact que des milliers de ses fils, obéissant aux injonctions de leur conscience et de leur patriotisme et sous leur responsabilité personnelle, aient pris les armes pour sauver les principes de religion et de justice chrétienne qui avaient, séculairement, formé la nation ; mais ceux qui l'accusent d'avoir provoqué cette guerre ou d'avoir conspiré en sa faveur, ou même seulement de n'avoir pas fait tout ce qui était en son pouvoir pour l'éviter, ceux-là méconnaissent ou falsifient la vérité. »... « Si, aujourd'hui, nous rendons collectivement notre verdict sur la question si complexe de la guerre en Espagne, c'est pour deux raisons. D'abord, parce que, même si la guerre n'avait eu qu'un caractère politique ou social, sa répercussion dans l'ordre religieux a été si grave et il est apparu si clairement, dès le début,

qu'une des deux factions belligérantes tendait à éliminer la religion catholique en Espagne, que nous autres, évêques catholiques, nous ne pouvions rester passifs sans abandonner les intérêts de Notre-Seigneur Jésus-Christ, et sans mériter le terrible qualificatif de *canes muti*, dont le prophète flétrit ceux qui, ayant l'obligation de parler, se taisent devant l'injustice. Ensuite parce que l'attitude devant la guerre de l'Eglise espagnole, c'est-à-dire de l'épiscopat espagnol, a été tortueusement interprétée à l'étranger. »... Et après avoir rappelé des attaques récentes, accusant l'épiscopat espagnol soit d'aveuglement à cause d'attaches monarchiques soit de témérité en exposant aux hasards d'un régime tyrannique l'indépendance de l'Eglise, la lettre réplique : « Eh bien ! non ; cette indépendance nous la réclamons, avant tout, pour l'exercice de notre ministère ; c'est d'elle que découlent toutes les libertés que nous revendiquons pour l'Eglise. C'est en vertu de cette indépendance que nous ne nous sommes attachés à personne — individus, pouvoirs ou institutions, — quelque gratitude que nous gardions à ceux qui nous ont protégés contre l'ennemi qui voulait nous perdre ; et nous sommes prêts à collaborer, comme évêques et comme Espagnols, avec ceux qui s'efforcent de restaurer en Espagne un régime de paix et de justice. Aucun pouvoir politique ne pourra prétendre que nous nous soyons, à aucun moment, départis de cette ligne de conduite. »

IV. *Les cinq années qui ont précédé la guerre.*

« ...Cette guerre a été occasionnée par l'imprudence et les erreurs, sinon par la malice ou la lâcheté, de ceux qui auraient pu l'éviter en gouvernant la nation selon la justice. »... « Les législateurs de 1931 et ensuite le pouvoir exécutif de l'Etat avec ses pratiques de gouvernement dévoyèrent brusquement notre histoire dans un sens tout à fait contraire à la nature et aux besoins de l'esprit national, en particulier par rapport au sentiment religieux prévalant dans le pays. La Constitution et les lois laïques qui interprétèrent son esprit constituaient une attaque violente et continue contre la conscience nationale. »...

« En même temps, l'autorité abandonnait ses pouvoirs à la populace, dans de nombreuses et graves occasions » et la lettre rappelle « l'incendie des temples à Madrid et dans les provinces en mai 1931, les révoltes du mois d'octobre 1934, spécialement en Catalogne et en Asturies, où l'anarchie régna pendant deux semaines ; la période turbulente qui va de février à juillet 1936, pendant laquelle furent détruites ou profanées 411 églises et furent commis environ 3.000 graves attentats d'ordre politique et social »...

« Notre régime politique de liberté démocratique fut ébranlé par les procédés arbitraires de l'autorité de l'Etat et par la coaction gouvernementale qui fausse la volonté populaire, en montant une machine politique contre la majorité de la nation, de sorte que, aux élections parlementaires du mois de février 1936 et avec plus d'un demi-

million de voix de majorité sur les gauches, les droites obtinrent 118 députés de moins que le Front populaire ; et cela parce qu'on avait annulé arbitrairement les votes de provinces entières. Ainsi fut viciée, dès son origine, la légitimité du parlement. »...

La lettre expose ensuite le rôle de la Russie dans la guerre d'Espagne : la décision du Komintern russe, le 27 février 1936, de provoquer et de financer la révolution espagnole, la manifestation belliqueuse de centaines de jeunes gens à Madrid le 1er mai suivant, la réunion à Valence le 16 mai de représentants de l'U.R.S.S. avec des délégués de la IIIe internationale, et en conséquence la préparation militaire et l'instruction de milices révolutionnaires de Madrid jusqu'aux villages les plus éloignés, « tant et si bien que, au moment où éclata la guerre, elles comptaient 150.000 soldats d'assaut et 100.000 de soutien ».

De ces faits les évêques jugent pouvoir conclure à la légitimité de l'insurrection du Général Franco et des nationalistes contre le pouvoir établi : « Voilà les faits. Confrontez-les avec la doctrine de saint Thomas sur la légitime défense par la force et soyez juges. Personne ne peut nier qu'au moment où le conflit éclata l'existence même du bien commun — la religion, la justice, la paix — était gravement compromise ; et que l'ensemble des autorités sociales, et des hommes prudents qui constituent le peuple dans son organisation naturelle et dans ses éléments les meilleurs, reconnaissaient le péril public. Quant à la troisième condition que requiert le Docteur angélique, c'est-à-dire la conviction des hommes prudents sur la probabilité du triomphe, nous laisserons l'histoire en juger ; les faits, jusqu'à présent, ne la contredisent pas. »

La lettre réfute ensuite l'objection disant que, « si Franco ne s'était pas révolté, les centaines ou les milliers de prêtres qui ont été assassinés auraient conservé leur vie et continué à faire oeuvre de Dieu dans les âmes » ; elle le fait par l'argument de « la révolution marxiste qui se préparait » et avait en vue « l'extermination du clergé catholique ».

La conclusion est que « l'Espagne n'avait que cette alternative » : ou recourir « à la force pour maintenir l'ordre et la paix » ou « périr sous l'assaut définitif du communisme destructeur ».

V. *Le soulèvement militaire et la révolution communiste.*

« Le 18 juillet de l'année passée, eut lieu le soulèvement militaire et éclata la guerre qui dure encore ». Mais ce soulèvement ne fut pas exclusivement militaire ; « dès le début s'y adjoignit la collaboration d'un peuple sain » ; il convient donc « de l'appeler civico-militaire ». De plus « le mouvement ne se produisit pas sans que ceux qui en avaient pris l'initiative eussent préalablement intimé aux pouvoirs publics de s'opposer par les moyens légaux à la révolution marxiste imminente. La tentative fut inefficace et le conflit éclata. »

A ces caractères de l'armée nationaliste, les évêques opposent ceux

du « camp gouvernemental » : ils mettent en relief le rôle des « forces anarchistes qui s'étaient unies » aux « éléments fidèles au gouvernement », celui de la Russie qui « a marché à fond pour l'instauration du régime communiste par le renversement de l'ordre social établi », et enfin le caractère « anti-divin » sans-Dieu, de « la révolution communiste, alliée des armées du gouvernement ».

« C'est pour cela qu'il s'est produit dans l'âme nationale, une réaction d'ordre religieux, correspondant à l'action nihiliste et destructive des « sans-Dieu ». Et l'Espagne est restée partagée en deux grandes factions militaires. Chacune d'elles fut comme l'aimant de chacune des deux tendances, profondément populaires... » Les évêques voient dans la guerre actuelle le conflit de deux tendances : « la tendance spirituelle », « la tendance matérialiste, disons marxiste ». Ils pensent que « les complications ultérieures de la guerre n'ont modifié qu'accidentellement son caractère » et que si d'une part « l'internationalisme communiste est accouru sur le territoire espagnol, au secours de l'armée et du peuple marxiste », et si d'autre part « des armes et des hommes d'autres pays étrangers sont venus aider l'Espagne traditionnelle », cependant « les noyaux nationaux restent pareils, quoique la lutte, pourtant profondément populaire, soit arrivée à revêtir un caractère international »...

La conclusion est que « le soulèvement civico-militaire fut, à l'origine, un mouvement national de défense des principes fondamentaux de toute société civilisée ; dans son développement, il l'a été contre l'anarchie en coalition avec les forces d'un gouvernement qui n'a ni su ni voulu soutenir ces principes-là »...

De là les évêques déduisent quatre conclusions ultérieures : que l'Eglise « ne pouvait pas rester indifférente à la lutte » ; que « néanmoins, elle ne s'est pas rendue solidaire des actes, des tendances ou des intentions qui, dans le présent comme l'avenir, pourraient défigurer la noble physionomie du mouvement national dans son origine, ses manifestations et ses fins » ; que « le soulèvement civico-militaire plonge au fond de la conscience populaire une double racine : celle du patriotisme... ; et celle du sentiment religieux »... et enfin que, « pour le moment, il n'y a pour l'Espagne aucun autre espoir de reconquérir la justice et la paix, et les biens qui en découlent, que le triomphe du mouvement national ».

VI. *Caractères de la révolution communiste.*

« A juger d'une façon générale les excès de la révolution communiste espagnole, on peut affirmer que, dans l'histoire des peuples occidentaux, on ne trouve aucun phénomène semblable de folie collective, aucune accumulation semblable (et en si peu de semaines) d'attentats contre les droits fondamentaux de Dieu, de la société et de la personne humaine. »

« L'hécatombe de personnes et de choses réalisée par la révolution communiste fut préméditée », préméditation dont les indices sont exposés et développés dans la lettre.

Quant à l'étendue des destructions et des victimes, la lettre déclare : « Quoiqu'il soit prématuré de citer des chiffres, nous pouvons compter près de 20.000 églises et chapelles détruites ou entièrement pillées. Le nombre des prêtres assassinés (en moyenne 40 pour 100 des diocèses dévastés ; dans quelques-uns cela va jusqu'à 80 pour 100) s'élève, pour le seul clergé séculier, à environ 6.000 ». « Le massacre revêtit des formes d'une barbarie horrible. En ce qui concerne le nombre : on évalue à plus de 300.000 celui des laïques qui ont péri assassinés, uniquement pour leurs idées politiques et en particulier religieuses : à Madrid, et pendant les trois premiers mois, on en exécuta plus de 22.000. »...

Les évêques énumèrent ensuite les supplices barbares employés, les profanations de tombes, les destructions d'oeuvres d'art, les meurtres de prisonniers, les représailles sur les otages...

D'où le jugement final sur la révolution communiste : « Cette révolution fut essentiellement anti-espagnole... Mais surtout, cette révolution fut anti-chrétienne. Nous ne croyons pas que, dans l'histoire du christianisme et dans un laps de si peu de semaines, se soit produite contre Jésus-Christ et sa sainte religion une telle explosion de haine revêtant toutes les formes de pensée, de volonté et de passion. » Les évêques en donnent des exemples : « centaines de crucifix poignardés », « images de la Vierge bestialement souillées », « profanation épouvantable des reliques sacrées »...

« Pour l'excuse de tant de victimes, envoûtées par une « doctrine de démons », rappelons qu'au moment de mourir, condamnés par la loi, nos communistes se sont, dans leur immense majorité, réconciliés avec le Dieu de leurs pères. A Majorque, il n'en est mort dans l'impénitence que 2 pour 100 ; dans les régions du Sud, pas plus de 20 pour 100, et dans celles du Nord peut-être pas 10 pour 100. C'est une preuve de la tromperie dont a été victime notre peuple. »

VII. *Le mouvement national : ses caractères.*

Il est « national », « d'abord par son esprit »... « Il est aussi national par son but, puisqu'il tend à sauver et à conserver dans l'avenir l'essentiel d'un peuple organisé dans le cadre d'un Etat qui sache continuer dignement son histoire. Nous exprimons ici une réalité, le désir général des citoyens espagnols ; nous ne parlons pas des procédés pour le réaliser. »... « Ce mouvement a renforcé le sentiment de patrie contre les forces étrangères qui lui sont contraires. »... « Ce mouvement a garanti l'ordre dans le territoire dont il est le maître. »...

« Une telle situation permet d'escompter un régime de justice et de paix dans l'avenir. Nous ne voulons risquer aucun présage. Nos maux sont des plus graves. »... « Mais nous avons l'espoir que, après l'énorme sacrifice qui s'est imposé de toute sa force, nous retrouverons notre véritable esprit national. »

VIII. *Réponse à quelques remarques.*

La lettre répond ensuite à diverses objections. Il n'est pas vrai que l'Eglise se soit défendue contre un mouvement populaire en se fortifiant dans ses temples, occasionnant ainsi leur ruine et le massacre des prêtres. — Il n'est pas vrai que l'Eglise en Espagne soit propriétaire d'un tiers du territoire national et que le peuple se soit soulevé pour se libérer de son oppression. « Tout ce que l'Eglise possède en Espagne ne suffirait pas au quart de ses besoins, et il lui sert à remplir ses obligations les plus sacrées ». — « On a dit que cette guerre est une guerre de classes et que l'Eglise s'est rangée du côté des riches. » Les évêques répondent qu'en Espagne « les classes travailleuses étaient fort bien protégées par la loi et la nation était entrée dans le bon chemin d'une meilleure distribution de la richesse », et que « le peuple a été trompé par des promesses irréalisables, incompatibles non seulement avec la vie économique du pays, mais encore avec n'importe quel genre de vie économique organisée ». — Il n'est pas vrai que le dilemme posé en Espagne soit celui de la lutte universelle entre la démocratie et l'étatisme ; le dilemme posé est celui-ci : « L'Eglise, au lieu de périr totalement par le communisme, comme c'est le cas dans les régions où celui-ci domine, se sent protégée par un pouvoir qui, jusqu'à présent, a garanti les principes fondamentaux de toute société et dont elle veut ignorer les tendances politiques ».

D'un vif intérêt est la position prise par les évêques en regard du caractère autoritaire ou dictatorial que pourrait prendre « l'Etat espagnol futur » et du « moule étranger » qui pourrait lui être imposé : « Quant à l'avenir, nous ne pouvons préjuger de ce qui se passera après la guerre. Oui, nous affirmons qu'elle n'a pas été entreprise pour édifier un Etat autocrate sur les ruines d'une nation humiliée, mais bien pour faire revivre l'esprit national avec la vigueur et la liberté chrétiennes des anciens temps. Nous nous fions à la prudence des hommes de gouvernement, qui ne voudraient pas accepter de moule étranger pour l'Etat espagnol futur ; au contraire, ils n'oublieront pas les exigences profondes de la vie nationale ni la ligne suivie par les siècles passés. Toute société bien ordonnée est basée sur de solides principes et c'est d'eux qu'elle vit et non pas d'apports étrangers, en contradiction avec l'esprit du pays. La vie est plus forte que les programmes et un homme d'Etat prudent n'en imposera pas un qui violente les forces intimes de la nation. Nous serions les premiers à déplorer que l'autocratie irresponsable d'un parlement fut remplacée par celle, autrement redoutable, d'une dictature n'ayant pas ses racines dans la nation. Nous gardons le légitime espoir qu'il n'en sera pas ainsi. Ce qui a sauvé l'Espagne dans le moment actuel, qui est si grave, c'est justement la continuité des principes séculaires qui ont formé sa vie nationale et le fait qu'une grande partie du pays s'est soulevée pour les défendre. Ce serait une erreur d'interrompre ce grand passé de la nation, mais il ne faut pas croire qu'on risque de tomber dans cette erreur. »

Sur les crimes et cruautés dans les méthodes de guerre imputés aux dirigeants du mouvement national, les évêques déclarent : « Chaque guerre a ses excès ; le mouvement national aura eu les siens ; personne ne peut se défendre en toute sérénité des attaques enragées d'un ennemi sans entrailles. Tout en réprouvant, au nom de la justice et de la charité chrétiennes, les excès commis par erreur ou du fait de subalternes (et méthodiquement grossis par les informations étrangères), nous disons que le jugement ici par nous rectifié ne correspond pas à la vérité et nous affirmons qu'il y a un écart énorme, infranchissable, entre les deux partis, en ce qui concerne les principes de la justice et la façon de l'administer (1). »

Sur le nationalisme basque, les évêques expriment leur « admiration pour les vertus civiques et religieuses de leurs frères basques », leur « charité pour le grand malheur qui les afflige », leur « peine pour l'aveuglement qui s'est emparé de leurs dirigeants dans un moment si grave de leur histoire », mais leur « réprobation pour avoir fait la sourde oreille à la voix de l'Eglise ».

Enfin, dernière réfutation : il n'est pas vrai qu'en Espagne le peuple se soit séparé du prêtre parce que « celui-ci est recruté dans les classes supérieures, et qu'il ne fasse pas baptiser ses enfants à cause des droits élevés perçus pour l'administration du sacrement ». La réponse est dans le grand nombre de séminaristes pauvres ou presque pauvres en 1935 (7280 sur 7401) et dans le fait qu'en Espagne il n'y a pas 1 pour 10.000 d'enfants non baptisés de catholiques.

IX. *Conclusion.*

Elle est un appel à la *compassion* pour « la grande catastrophe nationale de l'Espagne », à « la *charité de vos prières* et de celles de vos fidèles », une demande d'aide pour la diffusion de « la vérité sur les choses d'Espagne ». « Aidez-nous, en divulguant le contenu de ces lettres, en veillant à la presse et à la propagande catholiques, en rectifiant les erreurs de l'autre presse indifférente ou hostile. L'ennemi a semé copieusement la zizanie ; aidez-nous à semer abondamment la bonne graine. » La lettre se termine par une déclaration de pardon, offert « à tous ceux qui, sans savoir ce qu'ils faisaient, ont infligé de si graves dommages à l'Eglise et à la patrie. Ce sont nos fils. Nous invoquons devant Dieu et en leur faveur les mérites de nos martyrs ; des dix évêques et des milliers de prêtres et de catholiques qui sont morts en leur pardonnant, ainsi que la douleur, profonde comme la mer, que souffre notre Espagne. Priez pour que, dans notre pays, s'éteignent les haines, se rapprochent les âmes et que nous redevenions tous un dans le lien de la charité. »

« Nous vous écrivons ceci d'Espagne, en rappelant le souvenir de nos frères défunts et absents de la patrie, le 1er juillet 1937, jour de la fête du Précieux Sang de Notre-Seigneur Jésus-Christ. »

---

(1) Ce témoignage des évêques apporte d'heureuses restrictions aux affirmations reproduites dans notre numéro précédent, p. 717 note 3.

CORRESPONDANCE

Nous avons reçu la lettre suivante (en allemand), dont nous donnons ici la traduction française.

Munich, 3 juillet 1937.

A la Direction de la Nouvelle Revue Théologique.

Dans votre numéro 5 de mai 1937, au cours de l'article « Au seuil d'un Kulturkampf », page 459, vous produisez une déclaration attribuée au Führer, qu'il aurait exprimée dans un entretien avec le Cardinal Faulhaber : « Eine Romfreie Nationalkirche ist mein Ziel und ich werde es erreichen. Une église nationale libre de Rome est mon but, et je l'atteindrai ».

A ce sujet vous ajoutez en note : « On sait que c'est cette déclaration qui provoqua il y a quelques mois le départ immédiat pour Rome d'un certain nombre de cardinaux et d'évêques allemands ».

Par mandat de S. E. le Cardinal je vous prie de bien vouloir signaler dans votre prochain numéro :

1°) Que le Chancelier d'Empire Adolf Hitler, dans son entretien du 4 novembre 1936 avec le Cardinal Faulhaber, n'a pas fait la déclaration citée plus haut ;

2°) Que le voyage à Rome des cinq évêques allemands en janvier 1937 n'a eu aucun rapport avec la visite du Cardinal Faulhaber au Chancelier d'Empire.

Je vous prie d'avoir la bonté de me communiquer le fascicule qui contiendra cette rectification.

Avec l'expression de ma très haute considération.

Dr Weissthanner,
Secrétaire de l'archevêché.

Dans les circonstances présentes, nos lecteurs comprendront qu'il nous est impossible de fournir ou de demander sur ce point des informations complémentaires. C'est avec une respectueuse déférence que nous prenons acte du démenti du secrétaire de l'archevêché de Munich.

P. D.

A PROPOS DE LIVRES RÉCENTS

FOUILLES ET RECHERCHES ARCHÉOLOGIQUES A CONSTANTINOPLE (1)

La ville de Constantinople a retenu dans ces dernières années plus que jamais l'attention des archéologues. Des fouilles importantes y avaient déjà été entreprises avant la guerre, dès les années 1911 et suivantes, surtout dans la zone des grands palais impériaux. Elles se sont poursuivies et multipliées depuis. Comme toujours ce n'est qu'assez tardivement qu'ont paru ensuite les publications destinées à les faire connaître avec quelque ampleur. Les *Byzantinische Baudenkmäler zu Konstantinopel* de M. K. Wulzinger, un des vétérans des fouilles de 1911, sont datés de 1925. Ils sont consacrés à l'examen des différents complexes de ruines, comme les églises de Saint-Georges des Manganes et du Christ Pantocrator (?) à l'extrême pointe du Sérail ou encore le palais de Tekfour Sérail, près des Blachernes. Peu d'années après, en 1928 et en 1929, la mission anglaise Casson publiait les résultats de ses fouilles de l'Hippodrome et environs sous forme d'un *First* et d'un *Second Report upon the Excavations carried out in and near the Hippodrome of Constantinople* (*in* 1927, *in* 1928). Nous avons signalé récemment une des dernières publications sur le sujet, et certainement la plus importante, celle consacrée aux *Kaiserpaläste von Constantinopel zwischen Hippodrom und Marmara-Meer*, et qui est due à MM. Th. Wiegand et Mamboury (Cfr *N. R. Th.*, 1936, p. 534-536). Dans un autre domaine, nos lecteurs ont été mis au courant de l'œuvre de restauration apportée aux mosaïques du narthex de Sainte-Sophie sous la direction de M. Whittemore, directeur de l'Institut byzantin à Paris (Cfr *N. R. Th.*, 1935, p. 639-644). En plus de ces publications les fouilles ont donné lieu à des articles nombreux dont on n'aura pas de peine à trouver la nomenclature dans les revues spécialisées.

Et voici que nous parviennent de nouveau, et coup sur coup, trois ouvrages importants, bien qu'à des titres divers, pour les recherches archéologiques à Constantinople. Deux sont édités par les soins du Département de l'Institut archéologique allemand à Constantinople : une étude très détaillée sur l'obélisque de l'Hippodrome par Gerva Bruns, puis un recueil de contributions à la topographie et à l'archéologie de la ville par M. Schneider. Près d'eux voisine sur notre table le second *Report* de M. Whittemore sur les travaux exécutés par lui en 1933 et 1934 à Sainte-Sophie. Rien de mieux pour montrer l'universalisme et la variété des efforts accomplis à Constantinople dans le domaine archéologique que de donner une rapide description du contenu de ces ouvrages.

1. Le visiteur de Constantinople peut encore admirer, sur l'emplacement de ce qui fut autrefois l'Hippodrome, face à l'entrée principale de la mosquée du sultan Ahmet, un obélisque dont la base, heureusement dégagée au-

---

(1) G. Bruns. *Der Obelisk und seine Basis auf dem Hippodrom zu Konstantinopel.* Coll. Istanbuler Forschungen, Band 7. Istanbul, Berlin, Deutsches Archäologisches Institut, 1935, 29×21 cm., 92 p., 89 planches. Prix : 15 Mk.

jourd'hui, plonge profondément dans le sol, et dont la colonne, carrée, comme toutes ses semblables venues d'Egypte, projette sa pointe à une vingtaine de mètres de hauteur. Ce monument est intéressant surtout pour l'histoire de la glyptique byzantine, dont il offre un des premiers spécimens, et aussi pour l'étude des jeux de l'Hippodrome à Constantinople, dont plusieurs scènes sont gravées en relief sur les quatre faces de la base. Il valait la peine de lui consacrer une étude étendue, très largement conçue, richement documentée, en un mot, exhaustive. L'auteur examine et commente les témoignages anciens, en somme peu nombreux et obscurs, reproduit et traduit les hiéroglyphes, bien conservés, qui ornent les parois du fût. Ils permettent de dater l'obélisque de Thutmosis III, v. 1504-1490 av. J. C. Mais l'intérêt principal de son étude réside dans l'examen soigneux, minutieux même, des particularités de la base ou mieux des bases, car il y en a deux, superposées, ce qui l'a conduit à des conclusions sur l'époque et les circonstances de l'érection de ce monument, beaucoup plus nuancées que celles de ses prédécesseurs, et en partie nouvelles. Des différences stylistiques entre les sculptures des différentes faces lui font admettre deux maîtres distincts, dont l'un doit appartenir à l'antique tradition, et l'autre à la période byzantine. Le premier fait songer aux environs de 390, le second au tournant du siècle. On lira avec intérêt l'hypothèse d'ensemble émise, p. 74-75, en tenant compte non seulement de ces indices archéologiques, les principaux, mais encore des sources historiques et épigraphiques. Elle est en soi lumineuse, et fort naturelle ; elle témoigne d'un sens d'intuition et de synthèse remarquable. Elle plaît toutefois beaucoup plus par son impression et son enchaînement d'ensemble que par la preuve établie des détails. Mais peut-on demander davantage en une matière où le jugement ne peut s'appuyer que sur des indices concrets rares et ténus, et que l'intuition subjective doit, fatalement, compléter ou suppléer pour une part ?

2. Le *Byzanz* de M. Schneider (1) est, à l'inverse de l'ouvrage précédent, consacré à de nombreuses études de détails, dont chacune fait un tout en soi. Il ne s'agit là que de travaux d'approche, destinés à préparer une étude d'ensemble sur la topographie et l'archéologie de la Constantinople byzantine. Les monuments étudiés par M. Schneider sont situés dans des quartiers de la ville assez écartés l'un de l'autre. La chose serait peut-être de nature à dérouter le lecteur, si M. Schneider n'avait pris soin de mettre à sa disposition un large plan topographique de la ville. Pour toutes les recherches concernant la région de l'Hippodrome, l'auteur s'est même vu autorisé à reproduire le plan d'ensemble de cette région, dressé par M. Mamboury, et qui aurait dû normalement accompagner l'ouvrage de celui-ci sur les *Kaiserpaläste*. Dans sa première contribution, M. Schneider identifie le martyrion des saints Carpe et Papyle avec un ensemble de substructions byzantines de la Samatya Caddesi, ancien quartier de Psimothia, aussi dénommé Herolophos. Ce martyrion, vraisemblablement du IV[e] siècle, est construit en forme de rotonde, sur le modèle de celle du Saint-Sépulcre ; il en constitue la première imitation aujourd'hui connue. Une deuxième

(1) A. M. Schneider. *Byzanz. Vorarbeiten zur Topographie und Archaeologie der Stadt.* Coll. Istanbuler Forschungen, Band 8. Istanbul, Berlin, Deutsches Archaeologisches Institut, 1936, 29×21 cm., 106 p., 10 planches et un plan.

contribution s'occupe d'une autre ancienne église, à l'ouest de la première, quoique assez rapprochée, et dont l'identification présente bien des difficultés encore. M. Schneider en donne un plan et des coupes qui corrigent en plusieurs points ceux donnés par Alpatov en 1924. De toutes ces notes ou notules, les principales sont les dernières, qui présentent, pour les études de Constantinople en général, le plus grand intérêt : la liste des couvents et églises dont on constate encore l'existence dans les siècles qui ont suivi la prise de la ville par les Turcs (1453) ; la liste des plans modernes, dont aucun ne donne vraiment satisfaction ; puis, enfin et surtout, l'index avec bibliographie, commentaire explicatif, et de nombreux plans et esquisses, des monuments, églises, mosquées, palais, colonnes, citernes, etc., portés sur le plan archéologique annexé à l'ouvrage. C'est un véritable guide archéologique, succinct, mais mis à jour, quoiqu'encore très semé de points d'interrogation, qui nous est donné, la meilleure orientation que nous possédions à ce jour pour l'étude archéologique de Constantinople.

3. Nous avons déjà suffisamment exposé (Cfr *N. R. Th.*, 1935, p. 639-644) à nos lecteurs le but et les méthodes de l'entreprise de M. Whittemore (1) pour ne plus y revenir encore aujourd'hui. Le second rapport s'occupe des progrès réalisés en 1933 et 1934, plus précisément d'avril à novembre de chacune de ces années, seuls mois propices à des travaux de ce genre. La mise à jour des mosaïques du narthex s'est poursuivie ainsi que leur restauration là où il en était besoin. Mais l'effort principal a été consacré à une mosaïque, non plus du narthex, mais du vestibule sud qui y donne accès. Aussi la plus grande partie partie du rapport lui a été consacrée. Les observations faites par M.Whittemore ont été rassemblées ici avec un souci de précision et d'exactitude qui va jusqu'à la minutie. L'auteur lui-même l'a bien remarqué, car il a pris soin de rejeter en appendice les détails par trop techniques, intéressant les spécialistes seuls. La mosaïque nouvellement mise à jour est, comme celle de la porte royale, des plus intéressantes. Elle représente la Vierge, assise sur un trône, tenant sur ses genoux l'Enfant Jésus, qu'elle retient d'une main, tandis que l'autre, mollement appuyée sur l'épaule de l'Enfant, va presque rejoindre le bras de celui-ci qui s'élève dans un geste de bénédiction. Ce type de représentation est classique, et, de ce point de vue, l'intérêt de la mosaïque réside bien plus dans la perfection de la composition que dans l'originalité du thème. Ce qui accroît de beaucoup l'intérêt c'est la présence, à la droite et à la gauche du trône, de deux personnages, deux empereurs dont l'identification, garantie par deux inscriptions adjacentes, n'est pas douteuse. A la gauche de la Vierge, le « saint » empereur Constantin fait donation à la Vierge et l'Enfant d'une offrande symbolisant, à n'en pas douter, la ville de Constantinople ; à la droite, et dans une attitude semblable, l' « illustre » empereur Justinien présente une église que quelques traits et surtout la coupole font identifier à Sainte-Sophie. Ici encore, donc, comme pour la mosaïque de la porte royale, le thème traité apparaît non seulement comme religieux mais encore comme impérial : l'empire est associé étroitement au Christ et à sa mère. L'impression d'ensemble est saisissante et d'autant plus que la lumière, largement répandue

(1) Th. Whittemore. *The Mosaics of St. Sophia at Istanbul. Second preliminary report : Work done in* 1933 *and* 1934. *The Mosaics of the Southern Vestibule.* Oxford, University Press, 1936, 31 × 23 cm., 58 p., 20 planches. Prix : 3,50 doll.

sur le champ de mosaïques, en met en pleine valeur le coloris et le scintillement. En ce qui concerne l'interprétation précise de la scène, M. Whittemore rencontrera probablement encore des contradicteurs, surtout lorsque, revenant à la mosaïque de la porte royale, il continue à considérer l'empereur qui s'y trouve représenté comme l'empereur Léon VI. Cette identification a été contestée, entre autres, par M. Schneider qui voit dans le personnage un empereur de la dynastie macédonienne, Basile I (Cfr *Oriens christianus*, 3e série, t. X, p. 75 suiv.).

4. A ces publications qui traitent directement d'archéologie constantinopolitaine, nous en ajoutons deux autres encore qui y touchent de trop près pour qu'il ne soit pas nécessaire d'en faire mention. La première est celle de M. le professeur A. Grabar, de Strasbourg, *L'empereur dans l'art byzantin* (1). M. Grabar y a étudié, avec une érudition très étendue, les formes de la représentation du type impérial dans l'art byzantin depuis ses origines jusqu'à la décadence sous les derniers Paléologues. Cette iconographie impériale remonte à une époque antérieure au triomphe de l'Eglise, elle est romaine d'origine et en somme d'inspiration profondément religieuse mais païenne. Comme par le passé, une préoccupation plus ou moins consciente n'a cessé de présider à son évolution, l'exaltation de l'idée impériale. On constate cette préoccupation dans tous les domaines où cet art s'est exercé, qu'il s'agisse de numismatique, d'arts somptuaires, de sculpture, de mosaïque. Mais elle ne s'est maintenue qu'au prix de concessions à la religion nouvelle. Tout au long des pages de son ouvrage M. Grabar a été amené à étudier cette action du christianisme sur le développement de l'art impérial. L'on a d'abord essayé de christianiser la symbolique de l'iconographie impériale en substituant aux attributs païens les attributs chrétiens comme la croix et le *labarum*. Tandis que, durant les premiers siècles après le triomphe de l'Eglise, le thème préféré reste toujours celui de l'empereur triomphant et majestueux, l'iconographie de la seconde moitié du IXe siècle montre le *basileus* devant Dieu et semble avant tout préoccupée de manifester sa piété et son orthodoxie, son union profonde religieuse avec Dieu de qui il obtient son pouvoir. Mais l'art impérial a aussi réagi sur l'art chrétien et tout spécialement sur la représentation de la personne du Christ. Cette question importante forme le sujet de toute la troisième partie de l'ouvrage et on saura gré à l'auteur de l'avoir traitée avec cette ampleur. Parmi les nombreuses représentations impériales examinées, nous nous permettons de signaler celles du narthex de Sainte-Sophie dont nous avons déjà eu l'occasion de parler lors des deux premiers rapports de M. Whittemore. Qui lira les pages de M. Grabar (p.98-106 et p.109-110) sera de plus en plus convaincu que ces scènes doivent s'interpréter en fonction de l'*idée impériale*, comme l'a fait M. Grabar et comme nous l'avons fait (*N.R.Th.*, 1935, p. 643-644), et non en fonction de la *fondation* de l'église comme le faisait M. Stefanescu et ses partisans.

5. Tout aussi intimement liée aux études précédentes est l'édition du *Livre des cérémonies* de Constantin Porphyrogénète par M. l'abbé A. Vogt (2).

---

(1) A. Grabar. *L'Empereur dans l'art byzantin.* Coll. Publications de la Faculté des lettres de l'Université de Strasbourg, fasc. 75. Paris, Les Belles Lettres, 1936, 25×17 cm., 280 p. 40 planches. Prix : 75 frs.

(2) Constantin VII Porphyrogénète. *Le livre des cérémonies. Tome I. Livre I. Chapitres* 1-46 (37). Texte établi et traduit, Commentaire par A. Vogt. Collection byzantine. Paris, Les Belles Lettres, 1935, 20×13 cm., XII-184 p., XXXIV-194 p. Prix : 60 frs. les 2 vols.

Cette œuvre impériale est capitale pour nos connaissances de la topographie de Constantinople, et tout spécialement des grands palais, à cette époque (X^e siècle). Elle nous éclaire vivement aussi sur la cour et ses usages, le *Livre des cérémonies* n'étant rien moins que la compilation des détails les plus minutieux du protocole à suivre par l'empereur et la cour dans les cérémonies officielles, religieuses ou profanes. Malheureusement l'ouvrage n'a été conservé que par un seul manuscrit, appartenant à la Bibliothèque de Leipzig, œuvre du XII^e-XIII^e siècle, où le texte se présente mutilé par endroits, grossi de gloses à d'autres et enfin bouleversé ailleurs encore. A cette première difficulté s'ajoute celle de l'interprétation. Il n'est pas de page, pour ainsi dire, qui ne présente de problème à résoudre, soit sur le sens précis à accorder aux termes utilisés — noms de fonctions, d'instruments, de vêtements protocolaires, etc. — soit sur la disposition des itinéraires à parcourir dans les diverses processions impériales. M. l'abbé Vogt a dû faire face à toutes ces difficultés, et il l'a fait avec un courage et une habileté remarquables. Il lui a fallu être à la fois philologue, archéologue, liturgiste, juriste,.... Ses conclusions sont souvent neuves, comme celles relatives à la structure interne des trente-sept premiers chapitres qu'il publie maintenant, et qui contiennent le protocole des « cérémonies religieuses ». Au lieu de voir, comme on le fait ordinairement, dans ces chapitres, un cérémonial général suivi d'un cérémonial abrégé, le premier étant bouleversé par une lacune, il n'admet qu'un seul cérémonial simplement bouleversé par suite d'une transposition de textes. L'édition et le commentaire laissent sans doute subsister encore bien des problèmes, spécialement d'ordre topographique. Les récentes fouilles de Constantinople forceront l'auteur à changer plus d'une identification — présentée souvent d'ailleurs à titre d'hypothèse — de monuments civils ou religieux. Personne de ceux qui connaissent de plus près les difficultés de l'œuvre ne lui en fera reproche, et tout le monde sera d'accord pour le remercier d'avoir mis à notre disposition un texte de loin supérieur à celui de Reiske et un commentaire aussi fourni qu'étudié.

Ch. MARTIN, S. I.

BIBLIOGRAPHIE

THÉOLOGIE HISTORIQUE.

A. EHRHARD. — *Ueberlieferung und Bestand der hagiographischen und homiletischen Literatur der griechischen Kirche von den Anfängen bis zum Ende des 16. Jahrhunderts. Erster Teil. Die Ueberlieferung.* Bd. I. Coll. Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, Bd. 50. Leipzig, Hinrichs, 1936-1937, 23 × 15 cm., LVIII-717 p. Prix : 45 Mk.

Nos lecteurs ont appris, il y a une année environ (Cfr *N.R.Th.*, 1936, p.521) l'apparition du grand ouvrage de Mgr Ehrhard. Maintenant que le cinquième fascicule vient de clôturer le premier tome, il est temps de tenir la promesse, faite alors, d'informer d'une manière plus large, nos lecteurs sur le contenu et les tendances générales de cette œuvre monumentale. Monumentale, elle l'est, en effet, à bien des égards : par les proportions, tout d'abord, puisqu'elle doit comprendre cinq volumes aussi considérables que celui-ci ; par l'étendue des recherches et de l'information, aussi, puisqu'elle résume et condense les résultats de près de quarante années d'activité passées dans les dépôts de manuscrits grecs d'une grande partie de l'Europe, à dépouiller et à classer, manuscrit par manuscrit, les collections hagiographiques et homilétiques byzantines ; par les résultats obtenus, enfin, puisque, par elle, Mgr Ehrhard vient de nous doter du recueil des sources manuscrites, hagiographiques et homilétiques byzantines, le plus complet et le mieux ordonné qui soit à ce jour, et aussi, du meilleur instrument de travail qui permette de les mettre en valeur. L'œuvre comprendra deux parties : Dans l'*Ueberlieferung* l'auteur a groupé, de manière à mettre le plus possible en relief leur *nature*, leur *structure*, leur *contenu*, leurs *relations* soit spécifiques soit individuelles, le plus grand nombre possible, l'universalité morale, même, s'il était possible, des traditions manuscrites, hagiographiques et homilétiques de l'Eglise byzantine, des origines jusqu'à la fin du XVI^e^ siècle. Cette partie comprendra trois volumes. Dans le *Bestand*, auquel seront consacrés les deux derniers volumes, seront énumérés, groupés sous le nom des martyrs, confesseurs, saints, anges, fêtes de Notre-Seigneur, de la Sainte-Vierge, dimanches de l'année, toutes les pièces manuscrites qui traitent de ces différents sujets. On voit par là que dans les questions littéraires d'hagiographie et d'homilétique, l'ouvrage est purement et simplement *fondamental*.

Le volume I qui vient de se terminer, contient environ le premier tiers de l'*Ueberlieferung*. Consacré aux collections les plus anciennes, ou du moins à leurs débris, tels que nous les livrent les papyri, les palimpsestes, les collections plus ou moins tronquées, des VIII^e^, IX^e^, X^e^ siècles, il contient les sources directes les plus précieuses qui peuvent encore nous éclairer, à part les homiliaires et panégyriques des IX^e^ et X^e^ siècles, réservés au volume II, sur l'histoire du cycle liturgique, du culte des saints et des martyrs depuis les origines jusqu'à l'apparition du Ménologe de Syméon Métaphraste. Cette documentation directe reste, malheureusement, encore bien modeste pour la période la plus reculée : nous ne possédons pas une seule collection

hagiographique ou homilétique tant soit peu complète, qui date d'avant le IX^e siècle. Pour toute cette période la nécessité des sources d'information indirectes se fait donc toujours très fortement sentir. Nous avons déjà attiré l'attention ailleurs (*Byzantion*, 1937, t. XII, fasc. 1) sur les services que pourront rendre les versions orientales, surtout syriaques. Les citations ou allusions des Conciles, des théologiens, des écrivains ecclésiastiques postérieurs devront aussi toujours être prises en considération. Si le lecteur ne les trouve pas rassemblées dans le recueil de Mgr Ehrhard, ce n'est pas que le sens aigu de leur nécessité lui ait manqué, mais bien plutôt que des raisons d'ordre pratique lui ont imposé impérieusement ces limitations. Bientôt, nous l'espérons, le plaisir nous sera encore donné d'informer nos lecteurs des progrès accomplis dans l'édition de l'ouvrage. Tous nos vœux accompagnent l'auteur dans sa tâche.

Ch. Martin, S. I.

N. HARRISON. — *Polycarp's two Epistles to the Philippians.* Cambridge, University Press, 1936, 22 × 15 cm., XII-356 p. Prix : 21 sh.

Si l'authenticité de la lettre de S. Polycarpe, contestée jadis par Daillé, puis par quelques tenants attardés de l'école de Tubingue, ne soulève plus guère de discussion, la date de sa composition qui doit se fixer en fonction de la mort de S. Ignace, n'est pas déterminée avec la même certitude, et cette chronologie n'est pas sans importance à cause des attestations de cette lettre relatives aux écrits néotestamentaires. Est-elle écrite au moment du martyre d'Ignace ? ou longtemps après? même après 135 ? Dans une étude très fouillée et qui reprend tous les problèmes chronologiques, M. H. propose une solution nouvelle : pour lui, il y a deux lettres, l'une (chapitre XIII, avec ou sans XIV) écrite au moment du martyre, l'autre (chap. I-XII, avec ou sans XIV) écrite quelque dix ou vingt ans plus tard ; un scribe les a mises l'une à la suite de l'autre. Nous ne pouvons, dans ces lignes, suivre les divers chapitres du livre qui tirent habilement parti des appuis des deux datations très différentes. Hypothèse ingénieuse, savamment étayée de tous les indices et calculs possibles et en soi nullement invraisemblable ; on connaît des cas analogues. La transmission de la lettre de Polycarpe est assez capricieuse du reste : la latine seule est complète et la grecque a soudé une partie de l'épître du pseudo-Barnabé au chapitre IX de Polycarpe. Mais cette hypothèse explique-t-elle tout ? et ne se heurte-t-elle à aucune difficulté ? Eusèbe (H. E., III, 36, 13-15) devait donc connaître la lettre sous la forme déjà altérée ? est-ce probable ? Burkitt, en 1931, acceptait volontiers l'explication de Harrison à cause précisément de la question des textes évangéliques, qui lui semblaient contrarier ses propres résultats ; mais la question renaît sous une autre forme ou plutôt se déplace, depuis que dans son *Inaugural Lecture* (p. 21-22), d'Oxford (fin 1936), Bell parle d'une utilisation très ancienne, avant le milieu du II^e siècle, des écrits johanniques. Harrison, du reste, ne se dissimule pas ce problème (p. 302 et suiv.) ; c'est un éloge de plus à donner à sa pénétrante étude.

J. de Ghellinck, S. I.

C. SCHMIDT & W. SCHUBART. — Πράξεις Παύλου. *Acta Pauli. Nach dem Papyrus der Hamburger Staats- und Universitäts-Biblio-*

thek. Coll. Veröffentlichungen aus der Hamburger Staats- und Universitätsbibliothek, Bd. II. Hambourg, J. J. Augustin, 1936, 26 × 19 cm., VIII-134 p., 12 planches. Prix : 8 Mk.

Les Πράξεις Παύλου ou *Acta Pauli* comptent parmi les apocryphes les plus anciens et les plus importants de la littérature chrétienne. C'est presque exclusivement aux éditions successives, mais toujours fragmentaires, de M. C. Schmidt que nous devons d'en connaître le texte. Ce savant fit paraître un premier fragment, copte, dans ses *Acta Pauli aus der Heidelberger Koptischen Papyrushandschrift, Nr. I* (seconde édition, 1905) ; puis, en 1931, un deuxième fragment, grec cette fois (la langue originale), dans les *Sitzungsberichte* de l'Académie de Berlin. Un rapport préliminaire, paru en 1929 dans la même collection, annonçait la découverte et l'édition d'un troisième fragment, grec aussi et considérable, contenu dans un papyrus des environs de 300, découvert par M. Schmidt et acheté par lui pour le compte de la Bibliothèque d'Hambourg. La promesse de 1929 se voit enfin, après bien des retards, réalisée par l'édition actuelle. Le soin et le fini de celle-ci nous dédommage amplement de l'attente ; l'on ne sait trop ce qu'il faut le plus louer, l'acribie et la précision de l'édition, ou la propreté de la présentation. C'est un modèle du genre. A certains égards l'intérêt se portera davantage sur les études qui sont annexées à l'édition. Sur les onze folios que compte le nouveau fragment, huit nous livrent un texte original, non encore connu jusqu'à nos jours. Ils nous apportent la preuve que saint Hippolyte et Origène avaient déjà connu les *Acta Pauli* dans leur constitution actuelle. Le fragment offre aussi du point de vue de la fixation du texte des données importantes et absolument neuves. Quant à l'auteur, l'écrit révèle un chrétien orthodoxe qui a voulu faire œuvre d'édification et d'instruction populaires. Il ne semble pas avoir utilisé d'autre source que les Actes des Apôtres et les pastorales de saint Paul, mais il en a fort librement et fort habilement façonné le récit au gré de son imagination. Sur la foi de parallélismes verbaux marqués, M. Schmidt est fort enclin, avec M. Schubart, à considérer les *Acta Theclae* comme un fragment des *Acta Pauli*. Telles sont, entre beaucoup d'autres, quelques-unes des conclusions, neuves ou, du moins, maintenant péremptoirement établies de ces pages intéressantes.

Ch. Martin, S. I.

TH. SILVERSTEIN. — *Visio Sancti Pauli.* Coll. Studies and Documents edited by Kirsopp Lake and Silva Lake, vol. IV. Londres, Christophers, 1935, 25 × 17 cm., XII-230 p.

L'étude des apocryphes, tout comme l'hagiographie en général, requiert du chercheur une bonne dose d'abnégation et une imposante érudition. Le cas présent ne fait que confirmer cette vérité d'expérience. La *Visio Sancti Pauli*, l'apocalypse de saint Paul, un des apocryphes les plus connus au moyen âge au point d'inspirer Dante lui-même, est un écrit, grec d'origine, très ancien à ce qu'il semble, puisque, dès avant saint Augustin ou Sozomène, Origène paraît le connaître. Il a subi, au cours des siècles, surtout à partir du quatrième, des métamorphoses multiples, qui se laissent constater nettement, dans les nombreuses versions et recensions orientales ou occidentales, latines surtout, qui nous ont conservé l'œuvre plus ou moins fidèlement et complètement. Les problèmes littéraires et autres, que cet écrit soulève n'en sont que plus étendus et complexes. M. S. ne pouvait songer à tout examiner. Il a consacré son attention à la tradition latine,

sans négliger non plus ce qui, ailleurs, pouvait lui rendre service. La tradition latine, comme les autres, compte des « longs textes », plus ou moins fidèles à l'une des copies du remaniement grec dit « de Tarse », et des « rédactions », compositions tardives, issues des « longs textes », qu'elles écourtent généralement mais qu'elles amplifient aussi parfois. L'étude critique de M. S. est divisée en deux grandes sections, traitant des relations littéraires existant entre ces deux catégories de textes et leurs témoins. Il nous est impossible d'entrer dans le détail de ses conclusions; même le spécialiste ne pourra porter son jugement de valeur sur celles-ci qu'après de longues et minutieuses confrontations de textes. Signalons plutôt, et tout à l'honneur de M. S., l'édition, très proprement présentée, de deux « longs textes » négligés jusqu'ici, représentés, l'un par un manuscrit de Saint-Gall, l'autre par un de Vienne, puis encore de huit « rédactions ». La seule comparaison superficielle de ces compositions permettrait à elle seule déjà de constater quelle somme de patience et quelle acribie dans le jugement exigeait un travail du genre de celui que nous venons d'analyser.

Ch. Martin, S. I.

H. LEWY. — *The Pseudo-Philonic De Iona. Part. I.* Coll. Studies and Documents edited by Kirsopp Lake and Silva Lake, VII. Londres, Christophers, 1936, 25 × 17 cm., 50 p. Prix : 7 sh. 6.

I. ROSENZWEIG. — *Ritual and Cults of Pre-Roman Iguvium.* Id., vol. IX. Londres, Christophers, 1937, 152 p., 1 carte. Prix : 15 sh.

1. L'étude de M. L. comprend, outre une introduction assez brève, l'édition du texte arménien de l'écrit pseudo-philonien *De Iona*. La traduction anglaise suivra dans un prochain fascicule ainsi qu'un commentaire et une étude sur les rapports de l'ouvrage avec le judaïsme hellénisant. Un essai de retraduction en grec les accompagnera. Le texte arménien de l'homélie nous étant déjà connu par l'édition, très imparfaite d'ailleurs de J.-B. Aucher, l'intérêt du présent fascicule réside surtout dans l'introduction. Après une brève énumération des déficiences de l'édition d'Aucher, et des manuscrits qui sont à la base de l'actuelle, l'auteur examine la date et l'origine de la version arménienne. Il rejette nettement l'opinion d'Aucher qui faisait remonter la version jusqu'au commencement du V^e^ siècle. Ce n'est qu'après 570 que peut sérieusement être fixée la date de cette traduction. Les observations émises par M. L. sur les relations stylistiques entre la traduction arménienne et l'original grec prendront leur pleine valeur avec la publication de la retraduction en grec que nous promet M. L. On l'attend avec un légitime intérêt.

2. Nous avons reçu, en même temps que l'ouvrage de M. Lewy, un autre fascicule de la même collection des *Studies and Documents*, celui de Mlle Rosenzweig sur les cultes d'Iguvium, l'actuelle Gubbio (Ombrie) à l'époque pré-romaine. Cette ville est bien connue des philologues par la découverte des tablettes de bronze pré-romaines contenant un rituel religieux en ombrien. C'est sur ce document extrêmement précieux que se base principalement l'auteur dans son travail. Après avoir dans un premier chapitre, donné un rapide aperçu, historique et archéologique, sur la ville à ses différents âges, l'auteur examine les diverses manifestations de sa vie religieuse et de son culte : cérémonies religieuses, divinités de la cité, confrérie sacerdotale des Atiedii, assez semblable à celle des Arvales à Rome. Dans un

appendice, le texte des tablettes est reproduit d'après l'édition de la grammaire osque et ombrienne de Buck. Cette étude consciencieuse fait honneur à son auteur et aux maîtres qui l'ont dirigée.

Ch. Martin, S. I.

Ant. SIGALAS. — *Des Chrysippos von Jerusalem Enkomion auf den hl. Johannes den Täufer.* Coll. Texte und Forschungen zur byzantinisch-neugriechischen Philologie, 20. Athènes, Verlag der « Byzantinisch-neugriechischen Jahrbücher », 1937, 24 × 17 cm., VIII-123 p.

M. Ant. S., dont nous avons présenté, il y a quelque temps, à nos lecteurs l'excellent manuel de paléographie (Cfr *N. R. Th.*, 1936, p. 437) est aussi spécialisé dans l'étude des œuvres de l'évêque Chrysippe de Jérusalem († 479). Nous lui sommes même redevables de la connaissance de plusieurs panégyriques inédits de cet auteur. En 1921, il nous donnait dans le *Byzantinisches Archiv* l'*encomium* (inédit) de S. Théodore Teron ; un autre *encomium* (inédit également), sur l'archange Gabriel, parut ensuite dans l'Ἐπετηρὶς τῆς ἑταιρείας βυζαντινῶν σπουδῶν (1926, t. III, p. 85-93). Son étude actuelle continue tout d'abord la publication des inédits de Chrysippe, par celle du panégyrique sur S. Jean-Baptiste, connue jusqu'ici uniquement par la traduction latine de Combefis (*Bibliotheca patrum concionatoria*, t. VII, p. 803-808). M.S. nous donne l'édition du texte grec original, en l'établissant sur une base manuscrite très large, puisqu'il a dénombré, classé et utilisé 25 manuscrits (Un de nos confrères, le R. P. J. Delée, nous fait connaître l'existence d'un 26e manuscrit, d'importance secondaire d'ailleurs, semble-t il, puisqu'il n'est qu'une copie de l'Oxford Bodl. Laud. 81, mais qui peut compléter la liste, déjà très complète, fournie par M. S. Il s'agit du manuscrit de Cambridge, n. 1317, f. 22, s. XVII, décrit dans le catalogue de M. Rh. James, *The Western Manuscripts in the Library of Trinity College, Cambridge*, t. III, 1902, p. 337 ss.). La seconde partie de l'ouvrage est consacrée à diverses études sur Chrysippe, les unes, d'ordre général comme celle sur les caractéristiques oratoires et stylistiques de cet auteur, relatives à des *encomia* particuliers. Ces études complètent fort bien l'édition antérieure des textes. Faites avec un soin et une minutie scrupuleuses, complétées par une bibliographie exhaustive, elles mettent en particulier relief les excellentes qualités philologiques de leur auteur, si l'on fait abstraction d'un certain nombre de graphies défectueuses de noms propres ou de titres (p. ex., p. 116, lire H. Delehaye, Les passions des *martyrs*... ; plus bas : P. Peeters au lieu de Peters). On trouvera l'auteur rarement en défaut dans les pages qu'il a produites.

Ch. Martin, S. I.

I. HAUSHERR, S. I. — *Gregorii Monachi Cyprii De Theoria Sancta quae syriace interpretata dicitur Visio Divina.* Coll. Orientalia Christiana analecta, 110. Rome, Pont. Instit. Orient. Stud., 1937, 24 × 17 cm., 160 p. Prix : 46 lires.

Cet ouvrage contient l'édition, avec traduction latine, d'un discours *De theoria sancta* conservé en syriaque (Vatic. syr. 123 ; Brit. Mus. Addit. 12163) et attribué au moine Grégoire de Chypre, le maître d'Epiphane,

si l'on en croyait certaines traditions. Ce morceau de théologie spirituelle est déjà en lui-même des plus intéressants. L'éditeur a enrichi son édition d'un commentaire continu où l'on trouvera pas mal de *loci* parallèles puisés à d'autres sources ascétiques ou mystiques ainsi que des observations personnelles qui témoignent de l'aisance avec laquelle il se meut en ce domaine. La personnalité de Grégoire de Chypre était, jusqu'aujourd'hui, restée enveloppée de légende. L'auteur, dans son Introduction, s'est chargé de dissiper une bonne fois ces dires sans consistance historique. Grégoire de Chypre, loin d'avoir été le maître d'Epiphane, appartient à une époque postérieure, le tournant du VI^e^-VII^e^ siècle ; il passa de Palestine en Chypre où il fut l'ami de l'archevêque Arcadius. Quant à son œuvre, elle se classe en deux groupes : une série de discours et une série de lettres. Un troisième groupe les « visions », en réalité des *quaestiones et responsiones*, sont un simple recueil de notes sur des entretiens spirituels, transcrites par un disciple, l'évêque Théodore. Belle et consciencieuse étude, où chaque page, peut-on dire, apporte du neuf.

Ch. Martin, S. I.

HISTOIRE DE L'ÉGLISE.

J. DE JONG. — *Handboek der Kerkgeschiedenis*. 3° édit., 4 volumes, Utrecht, Van De Vegt ; Anvers, Standaard-Boekhandel, 1937, 25 × 17 cm., XVI-354 ; XVI-540 ; XII-452 ; X-384 p., 2 cartes. Prix : 56 frs. le volume.

Qu'un manuel de cette envergure ait atteint en si peu d'années sa troisième édition, voilà certes une preuve de sa valeur. La deuxième édition réalisait déjà au point de vue typographique un progrès sur la première en divisant le deuxième volume trop massif en deux parties ; de plus l'indication des sections en haut des pages en facilitait l'utilisation. La troisième édition présente de nouvelles améliorations, par la division en quatre volumes correspondant à chacune des grandes périodes : l'antiquité (1-692) ; le Moyen-Age (692-1517) ; l'époque moderne (1517-1789) ; l'époque contemporaine (1789-1936). Les indications en haut des pages mentionnent les subdivisions des sections. Les améliorations ne se réduisent pas à la présentation typographique ni à la mise à jour de l'excellente bibliographie pour chacun des chapitres ; le texte lui-même a été retravaillé en de nombreux endroits et des matières nouvelles ont été ajoutées dans tout le cours de l'ouvrage. L'auteur avait déjà presque achevé la préparation de cette édition lorsqu'il fut appelé à la dignité épiscopale, comme archevêque d'Utrecht, ce qui l'amena à recourir à la collaboration du Dr. Post, Secrétaire de l'Institut Historique Néerlandais à Rome et depuis 1937 professeur à l'université de Nimègue. Nous ne pouvons signaler les nombreuses améliorations de la rédaction ni les compléments ajoutés aux différents chapitres. Notons en particulier l'exposé plus développé de l'article 2 : Jésus-Christ, où le collaborateur de Son Excellence, le Dr. Alfrink, donne une revue sommaire des livres du Nouveau Testament. L'art religieux aux diverses périodes de l'histoire, n'avait dans les éditions antérieures été traité que fort brièvement. L'édition nouvelle lui consacre de nombreux articles soit développés soit entièrement nouveaux : 41, 73 a, 89, 96, 104, 126 a etc. L'histoire des églises orientales,

surtout de l'église orthodoxe fait, elle aussi, à ses différentes époques l'objet d'un exposé plus détaillé. Enfin aucune des questions les plus récentes ne se trouve négligée ; ni aucun mouvement d'idées passé sous silence p. ex. le mouvement des groupes d'Oxford, le vitalisme en Allemagne de Kierkegaard à Klages ; le fascisme et le nationalsocialisme, le bolchevisme, etc. La bibliographie a été soigneusement tenue à jour, même semble-t-il durant l'impression, vu que chaque volume contient un supplément bibliographique. Nous nous permettons de signaler quelques fautes d'impression ou même deux modifications du texte : T. I. p. 20 « Zénon, de wijze van Porticus » l'expression peut donner lieu à confusion ; de même T. III., p. 89 « Maria de Guise, een zuster van Frans I » pourrait induire en erreur le lecteur moins familiarisé avec l'histoire de France ; l'ajoute de « hertog » éliminerait toute possibilité de confusion ; T. I. p. 206 il faut lire Halkin au lieu de Nalkin ; T. III, p. 180 Lechat pour Sechat ; T. III, p. 182 il faut lire J. et non G.-H. Pollen qui est d'ailleurs le même que celui qui est cité comme J. Pollen p. 180. Pourquoi la forme « Granvella » au lieu de « Granvelle » ? Le Cardinal était franc-comtois comme son père Nicolas Perrenot, le conseiller et diplomate de Charles-Quint. Enfin lire Félicité et non Félix de Lamennais. Cet ouvrage par sa richesse d'information et ses exposés intéressants rendra les plus grands services aux prêtres et aussi aux laïques désireux de connaître l'histoire de l'Eglise.

A. De Bil, S. I.

G. KRUEGER. — *Die Rechtstellung der vorkonstantinischen Kirchen.* Coll. Kirchenrechtliche Abhandlungen, 115 und 116 Hefte. Stuttgart, Enke, 1935, 23 × 15 cm., VIII-336 p.

Cette étude a pour but de déterminer quelle fut la situation juridique de l'Église dans l'Empire romain avant Constantin. Le sujet n'est pas neuf. Mais qu'il soit difficile et qu'il mérite toujours attention, la variation des avis, depuis celui de J.-B. De Rossi jusqu'à ceux d'aujourd'hui, le montre suffisamment. De Rossi estimait que les chrétiens s'étaient simplement groupés en collèges funéraires, en *collegia tenuiorum*. Cet avis, alors adopté presque universellement, fut de plus en plus délaissé depuis les critiques de Mgr Duchesne et d'autres, et ne trouve plus guère, aujourd'hui, de partisans. G. Krüger rejette, elle aussi, catégoriquement l'opinion de De Rossi. Dans son étude strictement juridique, après avoir donné un aperçu général sur le statut légal des associations, dans le droit romain, et spécialement des *collegia illicita* et des *collegia tenuiorum*, elle examine ce que les témoignages anciens, chrétiens ou païens, sur les assemblées des chrétiens, sur l'existence de biens d'Église : maisons de culte, cimetières, organismes de bienfaisance, etc., sur leur administration ou l'utilisation de leurs revenus, nous révèlent de leur situation par rapport à cette législation générale sur les associations. Il semble bien que dans les premiers temps les communautés chrétiennes ont été assimilées aux *collegia illicita*, simplement tolérés par l'État, et que cette tolérance s'est ensuite de plus en plus marquée. Même au temps des persécutions, l'État ne semble pas avoir nié purement et simplement le droit à l'existence juridique des communautés chrétiennes comme telles ; aussi les édits de pacification religieuse n'ont-ils que la valeur d'une *restitutio in integrum*, d'un retour à un état juridique existant antérieurement, et souvent en l'améliorant, nullement de l'établissement d'un nouveau droit. L'hypothèse beaucoup plus ample de G. Kr. cadre incomparablement mieux que celle de De Rossi avec les *faits* (l'auteur en a rassemblé un grand

nombre). N'était-elle pas, d'ailleurs, *à priori*, la plus vraisemblable ? L Église a dû tout de même vivre et se développer durant ces trois siècles et cette vie et cette croissance ont dû nécessairement s'opérer dans une bonne mesure au grand jour. Rien déjà que la littérature polémique du IIe siècle montre que le problème chrétien était du domaine public. La fiction des communautés chrétiennes juridiquement constituées en simples collèges funéraires n'aurait trompé personne. L'ouvrage de G. Krüger, en ouvrant d'aussi larges et surtout d'aussi saines vues, a bien mérité de l'histoire de l'Église ancienne.

Ch. Martin, S. I.

J. R. PALANQUE, G. BARDY & de LABRIOLLE. — *De la paix constantinienne à la mort de Théodose.* Coll. Histoire de l'Eglise depuis les origines jusqu'à nos jours, 3. Paris, Bloud & Gay, 1936, 26 × 16 cm., 540 p. Prix : 60 frs.

Après le P. Lebreton et M. J. Zeiller auxquels nous devons les deux premiers volumes de la nouvelle Histoire de l'Église de MM. Fliche et Martin, trois collaborateurs nouveaux nous présentent le fruit de leur travail dans le tome troisième. Ils sont bien connus du monde savant et prennent rang parmi les premiers spécialistes de l'histoire de l'Église en France. Ce sont MM. G. Bardy, P. de Labriolle et J.-M. Palanque. Par le premier ont été traitées les questions se rapportant à l'arianisme ; par le second l'histoire du monachisme, de la spiritualité, des lettres et de la culture chrétienne ; enfin à M. Palanque ont été réservées les relations entre l'Église et l'État, l'histoire de l'expansion chrétienne et celle des diverses églises et des circonscriptions ecclésiastiques. Tout le volume comprend trois parties : l'empire chrétien (Constantin le Grand) ; la crise arienne ; la vie chrétienne et l'organisation ecclésiastique. La période envisagée ne couvre pas tout à fait un siècle puisqu'elle va de la paix constantinienne (313) à la mort de Théodose le Grand (395).

Ce volume nous paraît encore supérieur aux précédents parce que l'ordre suivi y est plus rigoureux ; parce que les répétitions y sont davantage évitées ; parce que la bibliographie y est plus abondante et plus systématiquement classée. Nous continuons à regretter que chaque volume ne soit pas pourvu d'une table des noms propres de personnes et de lieux.

Ayant étudié par eux-mêmes la plupart des sources, ayant lu la plupart des ouvrages qu'ils citent en note, les auteurs prennent nettement position dans la plupart des cas. Ils ne se laissent pas entraîner par des théories nouvelles. Avec raison, M. Palanque traite de « brillant paradoxe, fondé sur des postulats contestables » (p. 27) les idées exprimées récemment par M. H. Grégoire sur la conversion de Constantin.

Signalons au chapitre intitulé : *Les débuts du monachisme* une table chronologique de sept pages classant les principaux faits de l'histoire monastique, de 334 à la fondation du Mont-Cassin (529-530).

E. de Moreau, S. I.

C. ERDMANN. — *Die Entstehung des Kreuzzugsgedankens.* Coll. Forschungen zur Kirchen- und Geistesgeschichte, Band 6. Stuttgart, Kohlhammer, 1935, 24 × 17 cm., XII-420 p. Prix : 24 Mk.

A. M. AMMANN, S. I. — *Kirchenpolitische Wandlungen im Ostbaltikum bis zum Tode Alexander Newski's. Studien zum Werden*

der russischen Orthodoxie. Coll. Orientalia christiana analecta, vol. 105. Rome, Pontificium Institutum Orientalium studiorum, 1936, 24 × 16 cm., 316 p. Prix : 60 lires.

1. L'idée de la « guerre sainte » est incomparablement plus que celle de « pèlerinage », à l'encontre de ce que certains croyaient, à la base de ces grands mouvements guerriers qui, au moyen-âge, ont dressé l'Occident contre l'Orient, et qu'on appelle les croisades. Comment cette conception guerrière a-t-elle pu se former dans une société religieuse, qui, à ses origines, semblait singulièrement en garde contre l'idée de la guerre ou même l'état militaire ? Sous l'emprise de quels facteurs, religieux, sociaux, culturels, ou peut-être même par quelle transformation de principes ? C'est le devenir de cette mentalité de l'Église, ou mieux du monde chrétien, étudié selon ses divers caractères et dans ses diverses phases, à partir surtout du X^e^ et XI^e^ siècles, que M. E. a entrepris de raconter. Il le fait avec une érudition très vaste, un esprit de recherche très éveillé, rapide à saisir les moindres indices, avec un luxe de citations et de faits aussi, qui font de son ouvrage une mine de renseignements de premier ordre, mais qui, malheureusement en alourdissent la lecture. Le lecteur eût aimé, pour se voir faciliter sa tâche, un exposé plus systématique et plus synthétique. M. E., s'il l'avait fourni, aurait, sans doute, mis en lumière plus vigoureusement encore qu'il ne l'a fait, l'emprise formidable de l'idée religieuse sur tous les domaines de la vie occidentale, et la prééminence, admise et reconnue, du pouvoir spirituel sur le temporel.

2. Rien n'illustre mieux la vérité de ce fait, que la mentalité de la croisade a été un phénomène occidental, issu de causes spécifiquement occidentales, et tout spécialement de la conscience de la primauté universelle et incontestée du spirituel sur le temporel, que de constater le peu de succès que rencontra à la même époque, chez les peuples slaves, alors en plein éveil, l'idée de la croisade.C'est une des multiples constatations que fait le R.P.Ammann, aujourd'hui professeur à l'Institut oriental à Rome, dans ses *Kirchenpolitische Wandlungen im Ostbaltikum...* Cet ouvrage, bien qu'écrit dans une autre perspective que celui de M. E., vient ainsi fort bien le compléter à plusieurs points de vue. L'étude du R. P. a pour but principal d'exposer le développement des conditions politico-religieuses des Églises situées dans les régions de la Baltique depuis leurs origines jusqu'à la mort d'Alexandre Newski (1263) et de montrer comment s'y créèrent peu à peu les divergences et les oppositions qui devaient les conduire à la séparation complète d'avec la latinité et tout spécialement d'avec l'Église de Rome. L'étude repose pour une bonne part sur les sources d'archives et une documentation de première main, ses considérations sont donc solidement appuyées. Malgré son caractère un peu diffus et l'absence d'idées générales, elle constituera pour les historiens des Églises slaves séparées, surtout pour l'Église russe, une bonne base pour des recherches ultérieures particulières relatives à cette époque.

Ch. Martin, S. I.

FIDELE DE ROS, O. Min. Cap. — *Un maître de Ste Thérèse. Le Père François d'Osuna, sa vie, son œuvre, sa doctrine spirituelle.* Coll. Etudes de Théologie historique. Paris, Beauchesne, 1937, 24 × 16 cm., XX-704 p. Prix : 70 frs.

Si c'est le témoignage de Sainte Thérèse en faveur du « troisième abécédaire » d'Osuna qui amorça l'intérêt des historiens de la mystique pour cet

auteur, les études faites de ses œuvres montrèrent qu'il le méritait largement. Sans parler de savants plus anciens, Mir qui donna une édition nouvelle du « Tercer Abecedario », le P. Michel-Ange de Narbonne, R. Hoornaert, Etchgoyen, Groult et Allison Peers avaient, par leurs études fragmentaires ouvert la voie au Père Fidèle de Ros qui nous donne en ce fort volume une étude complète du mystique Andalou. Tandis que plusieurs de ces travaux étaient basés sinon uniquement, du moins principalement sur le troisième abécédaire, le P. de Ros a compulsé toute l'œuvre d'Osuna. P. Groult p. ex. eût glané plus de preuves de la dépendance d'Osuna vis-à-vis de Mauburnus, s'il eût connu le « Gracioso Combito ». L'ouvrage du P. de Ros se divise en trois parties : la vie - l'œuvre - la doctrine spirituelle. Malgré la pénurie de détails sûrs et précis, l'auteur a su, par des extraits judicieux, et des observations prises sur le vif, choisis dans l'œuvre d'Osuna, nous dessiner la physionomie morale du mystique et conquérir notre sympathie à cette nature primesautière et franche, mais, de plus, profondément religieuse. Comme préambule de la seconde partie, l'auteur dresse une bibliographie raisonnée et complète des œuvres espagnoles et latines d'Osuna, puis étudie au point de vue des sources et de la doctrine le « gracieux banquet » le « Norte de los Estados » les deux traités sur la passion de Jésus-Christ « 1er et 6e abécédaire » ; les traités ascétiques 2e et 5e abécédaire ; enfin les traités mystiques « le troisième abécédaire » et ce qui devait en être un appendice dans l'intention première d'Osuna, mais devint sous sa plume le 4e abécédaire ou loi d'amour. Un exposé plus bref est consacré aux œuvres latines. Le P. de Ros convient franchement des défauts de style et de goût d'Osuna, qui en vérité sont plus ceux de son temps que de son propre esprit, mais sait aussi mettre en relief les qualités du mystique. La dernière partie : la doctrine spirituelle opère la synthèse de la pensée d'Osuna et de ses enseignements dispersés. Cette étude consciencieuse est un apport de valeur à l'histoire de la mystique espagnole du XVIe siècle ; elle se lira avec intérêt et s'étudiera avec profit.

A. De Bil, S. I.

A. HARDMAN. — *English Carmelites in penal Times.* Londres, Burns and Oates, 1936, 22 × 14 cm., XIV-216 p. Prix : 15 sh.

Dans cet ouvrage la R. S. Hardman nous raconte à la lumière des documents conservés aux carmels de Lanherne, Darlington et Chichester, héritiers des fondations anciennes, l'histoire des carmels anglais fondés en Belgique pendant les siècles de persécution en Angleterre. Les sept premiers chapitres relatent les vicissitudes des diverses fondations ; les trois suivants racontent l'histoire de la Mère Anne Worsley (Anne de l'Ascension), qui organisa les fondations et marqua de son esprit plein de noblesse et profondément religieux plusieurs générations de moniales. Ce n'est pas seulement une histoire familiale très attachante que l'auteur nous raconte ; son œuvre est d'un intérêt plus général. C'est toute l'histoire des catholiques anglais avec ses exemples de générosité admirable et de tendre piété qu'on voit se refléter dans cette suite de récits. C'est aussi le rôle réservé par la Providence à ces exilées par attachement à l'idéal catholique, de répandre le carmel dans nos provinces par diverses fondations. Nous devons signaler quelques inexactitudes reposant sur des informations erronées, et l'ignorance du flamand. Montaigu a été érigé en paroisse indépendante en 1610 ; déjà à cette époque, on parlait de N.-D. de Montaigu et non de Sichem ; Alost est situé sur la Dendre et non au confluent de la Dendre et de l'Escaut.

Certains noms ont été estropiés p. ex. : Malders au lieu de Van Malderen (Malderus). Nemins au lieu de Nemius, Gaspard du Bois, etc. Dans une citation de fragment de lettre, l'original devait porter « Gritteken » diminutif de Marguerite et non Gritteden, etc.

A. De Bil, S. I.

R. LINDEN, O. M. Cap. — *Die Regelobservanz in der Rheinischen Kapuzinerprovinz von der Gründung bis zur Teilung 1611-1668.* Coll. Franziskanische Studien, Beiheft 16. Münster, Aschendorff, 1936, 24 × 16 cm., X-150 p. Prix : 5,63 Mk.

L'étude du R. P. Linden se rattache au travail publié en 1935 par le P. Arsène Jacobs dans les « Reformationsgeschichtliche Studien und Texte fasc. 62 » : Die Rheinischen Kapuziner 1611-1725. L'auteur y établissait scientifiquement l'importance de l'apport des Capucins Rhénans dans l'œuvre de la restauration religieuse et n'y touchait qu'en passant l'observance régulière. C'est ce point que le P. Linden étudie à la lumière des documents contemporains pour la période 1611-1668, de la fondation de la province rhénane jusqu'à sa division. L'œuvre largement documentée après avoir établi les conditions extérieures dans lesquelles se déroulaient l'activité et la vie de la province, examine le problème de l'observance sous ses divers aspects : pauvreté, activité, ascèse et piété ; la communauté, la formation religieuse. Une troisième section relate les deux tendances qui se sont affrontées : réduction de l'activité extérieure au profit de l'observance sous l'impulsion de l'austère P. Réginald ; maintien de la vie mixte dans les plans de réforme du P. Luc de Maring.

A. De Bil, S. I.

I. DUJCEV. — *Il cattolicesimo in Bulgaria nel sec. XVII.* Coll. Orientalia Christiana Analecta, 111. Rome, Pont. Inst. Orient. Stud., 1937, 24 × 16 cm., 202 p. Prix : 35 lires.

J. HOFMANN, S. I. — *Vescovadi cattolici della Grecia. III. Syros.* Coll. Orientalia Christiana Analecta, 112. Rome, Pont. Inst. Orientalium Studiorum, 1937, 24 × 16 cm., 158 p. Prix : 30 lires.

1. Comme le plus grand nombre des travaux de cette collection celui-ci consiste essentiellement dans une publication de documents. L'auteur donne le texte de quinze procès d'informations préparatoires aux nominations épiscopales pour les sièges de Bulgarie au XVII^e^ siècle. Ces documents, inédits ou peu connus, sont puisés aux Archives de la Congrégation consistoriale et de la Daterie. L'Introduction (p. 9-74) donne les biographies succinctes de chacun des évêques en question.

2. La *N. R. Th.* a déjà rendu compte des deux premières parties de cette publication (Cfr *N. R. Th.*, 1936, p. 540 et 1937, p. 324). Le présent fascicule, composé d'après les mêmes principes que les précédents, est relatif aux évêques de l'Eglise de l'île de Syros (Cyclades).

Ch. Martin, S. I.

F. SCHNEIDER. — *Bildungskräfte im Katholizismus der Welt seit dem Ende des Krieges.* Fribourg e. Br., Herder, 1936, 23 × 15 cm., XXII-404 p. Prix : 6,80 Mk.

La grande Maison d'édition Herder ne cesse depuis des années de livrer

le bon combat pour la foi catholique par ses innombrables publications. Contentons-nous de signaler ses diverses encyclopédies, sa « Geschichte der führenden Völker ». En 1934 elle publiait un volume qui peut être considéré comme le premier d'une série « Katholische Leistungen » dont le présent volume est le second. Sous le titre « Katholische Leistung in der Weltliteratur der Gegenwart » paraissaient une série d'études, les unes plus importantes que les autres, qui exposaient à des points de vue divers, l'apport catholique à l'œuvre littéraire des divers pays de culture. Cette fois, c'est une question plus actuelle encore qui nous est présentée par le fondateur et directeur de la revue « Internationale Zeitschrift für Erziehungswissenschaft » avec la collaboration de nombreux spécialistes. Question actuelle, vu que dans certains milieux on a coutume, à coups de déclarations assourdissantes sans préoccupations ni honnêteté scientifiques, de proclamer la faillite de la force éducative catholique. Après deux études qui servent d'introduction, l'Église catholique éducatrice de l'humanité, une esquisse historique du rôle de l'Église ; éducation et formation à la lumière des actes pontificaux depuis 1918 — une série de monographies étudie pour les différents pays la force éducatrice de l'Église, le développement et l'orientation de la pédagogie catholique dans ses domaines variés, enfin les réalisations dans les diverses parties du champ de l'éducation. Notons que les pays de missions trouvent leur place dans cet exposé tandis qu'il faut déplorer l'absence d'autres pays tels que les Pays-Bas et la Belgique. Une troisième partie comprend des études dont l'objet déborde les pays particuliers : le mouvement de la jeunesse catholique dans le monde depuis 1918 ; l'éducation professionnelle et de classe ; l'idée et la réalisation de l'université catholique depuis 1918 ; le mouvement liturgique comme mouvement éducatif ; l'éducation caritative ; les apports catholiques à la pédagogie sociale et à la psychologie pédagogique. Rien que cette énumération fait saisir l'intérêt, la richesse et l'opportunité de ce livre dont la valeur se trouve garantie par la compétence et le renom des collaborateurs. Livre réconfortant et excellente réponse par les faits établis avec conscience et objectivité.

A. De Bil, S. I.

HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE.

M. ELIADE. — *Yoga. Essai sur les origines de la mystique indienne.* Paris, Geuthner, 1936, 24 × 17 cm., 348 p. Prix : 40 frs.

On a dit que le Shamkya serait la « philosophia perennis » de l'hindouisme. Pour M. Mircea Eliade, le Yoga — pris dans son sens tout-à-fait général d'ensemble de techniques unitives — en est certes la « mystica perennis », une catégorie spécifique de l'esprit indien. L'auteur nous montre qu'il n'est aux Indes ni réformes ni sectes mystiques qui ne fassent appel au Yoga. Et cet appel est chaque fois présenté comme une réaction de l'expérience contre les schèmes abstraits et les ritualismes, comme une révolte des tendances religieuses aborigènes contre le sacrificialisme des conquérants. Le travail est incontestablement très érudit et très fouillé. Peut-être l'abondance des données n'est-elle pas, parfois, tout à fait maîtrisée.

Par le biais que nous avons dit, l'auteur recoupe mainte grand'route des

explorations orientalistes. Nous noterons spécialement comment il nous renseigne sur le bouddhisme, nous confirmant l'origine expérimentale de ses postulats, et le caractère ineffablement positif de son Nirvana. Puis encore, pour l'Inde en général, comment le « Credo » intellectuel est bien moins important que les pratiques qui mènent à la délivrance : remarque importante pour comprendre bien des syncrétismes doctrinaux. Et enfin combien l'idée d'un Dieu personnel est hors des préoccupations majeures : le Yoga et le Bouddhisme sont sur ce point dans un exact prolongement.

D'autres chapitres intéresseront vivement ; telle la question du tantrisme. Parlerons-nous de la bibliographie et de l'information ? Sauf pour les toutes dernières années et à cause de certaines circonstances de fait que nous explique l'auteur lui-même, elle est bien à jour.

Quant à la rédaction proprement dite de cet ouvrage traduit du roumain, elle comporte malheureusement un certain nombre d'incorrections et de fautes d'impression... Mais ceci n'est qu'un détail.

Dans son ensemble, l'œuvre de M. Mircea Eliade constitue une excellente contribution aux questions de mystique indienne, et à l'étude de la darsana yogique en particulier. Elle intéressera vivement tous ceux qui s'occupent de doctrines indiennes ou de spiritualité comparée.

J. Masson, S. I.

WANG TCH'ANG-TCHE, S. I. — *La philosophie morale de Wang Yang-Ming.* Variétés sinologiques, n° 63. Paris, Geuthner, 1936, 24 × 15 cm., 218 p. Prix : 60 frs. (40 frs. sans l'appendice chinois).

Issu d'une famille chinoise d'ancienne et généreuse tradition chrétienne, formé intellectuellement par la pensée de son pays et celle de l'Europe, le P. Wang Tch'ang-Tche est admirablement placé pour collaborer au rapprochement de l'Occident avec l'Orient.

Et voici une première réalisation: sa thèse de doctorat qui nous fait connaître et apprécier un maître chinois de la philosophie morale. Car ce n'est pas une figure banale que celle de Wang Yang-Ming qui, au déclin du XV^e^ et au début du XVI^e^ s., se distingue à la cour impériale, dans les expéditions militaires et le gouvernement des provinces, et reçoit à 36 ans, parmi les souffrances de l'exil, l'illumination subite d'où va naître sa philosophie, la doctrine morale du *Liang-tche*, de « l'intuition morale » que notre unique devoir est de réaliser.

Nous n'essaierons pas de présenter en trois lignes cette philosophie, mais nous avouerons qu'elle nous a fait penser invinciblement à ce « réalisme » spirituel sur lequel ont tant insisté tous les maîtres chrétiens, depuis l'*Epître à Diognète* (« Que ta connaissance vienne du cœur et que vivre soit pour toi garder la parole de vérité ») jusqu'à Saint Ignace de Loyola (2^e^ annotation, etc.) et à nos frères jocistes qui nous disent « faisons-le et cela se fera ». Et l'analogie est-elle si lointaine entre la réalisation du *Liang-tche* et ce que Péguy appelle l'incarnation d'une idée ? Le P. Wang critiquera de pareils rapprochements ; il se les est sévèrement interdits, par un souci d'objectivité tout à fait louable. N'a-t-il pourtant pas perdu de vue que nous ne comprenons ce qui est loin de nous qu'en le comparant avec ce qui nous est proche, et que mieux vaut esquisser certaines comparaisons, même imparfaites, si l'on veut en prévenir d'illégitimes ?

On reprocha au P. Wang, lors de sa soutenance en Sorbonne, d'avoir trop

négligé le point de vue historique, l'attitude de son auteur devant les textes classiques et les influences bouddhiques qu'il dut subir. Ces reproches oublient que le Père ne voulut pas écrire une monographie historique, mais une étude doctrinale. Nous lui sommes d'autant plus reconnaissant qu'il conduisit son travail avec un sérieux, une probité, une pénétration d'esprit que sa modestie même force à admirer davantage. Un seul regret : le problème du Transcendant est simplement mentionné, non résolu. Pouvons-nous nous flatter d'avoir bien compris une doctrine morale tant que cette question centrale reste sans réponse ?

A. Hayen, S. I.

E. HENDRIKX. — *Augustins Verhältnis zur Mystik. Eine patristische Untersuchung.* Coll. Cassiciacum, Bd. I. Wurtzbourg, Rita-Verlag, 1936, 22 × 15 cm., 204 p. Prix : 5,60 Mk.

Ce livre sera, selon toute vraisemblance, vivement discuté. L'auteur, en commençant ses recherches, admettait l'opinion de la vocation, au moins éloignée, de tous les chrétiens à l'état mystique; de plus, il voyait en S. Augustin un mystique au sens étroit du mot (Etat *passif* — Contemplation *infuse*). Et voici qu'un examen rigoureux et complet des textes, seule méthode admissible, déclare le P. Hendrikx, le force à reconnaître que de ces textes il n'y en a pas un seul qui autorise à affirmer que S.A. ait connu la contemplation *infuse* ou *l'expérience passive personnelle de Dieu.* S. A. est un enthousiaste religieux ; ce n'est pas un mystique. Sa prière affective, dont l'expression d'un lyrisme incomparable peut donner le change, reste trop arc-boutée à l'*activité* du sujet, la « Ratio » qui vise à atteindre Dieu, en se transcendant elle-même et tous les degrés du créé, pour ne pas être une méthode généralement accessible, du moins aux chrétiens intelligents, capables de passer de la foi simple à la gnose des vérités de foi. Or, l'état mystique est individuel, reçu, non pas activement conquis.

Louons sans réserve la méthode scientifique du P. H. ; dans ce grave débat, seul est décisif le texte d'Augustin : *Sit Augustinus sui interpres.* Des impressions générales, recueillies de la lecture de *quelques* textes isolés ou même de celle d'ouvrages entiers tels que les « *Confessiones* » sont une base trop étroite, trop fragile aussi pour y asseoir une thèse de l'importance de la mysticité proprement dite d'A. Il n'est pas établi, conclut le P. H. que le Docteur de la Charité ait dépassé dans sa vie priante *la contemplation acquise.* Assertion à première vue paradoxale, mais dont les preuves sont si fortes, si largement conçues : Examen de la théorie de la connaissance d'A., de la formation et de la structure de son système théologique, de dix au moins des ouvrages présentant des textes invoqués en faveur de la thèse contraire, qu'elles emportent véritablement la conviction du lecteur. Le P. H. semble bien avoir raison, lorsqu'il estime S. Thomas plus proche de S. A. que ces Thomistes qui rapprochent l'Aquinate de S. Jean de la Croix, en identifiant la doctrine des sept dons du St Esprit et de la contemplation, telle qu'elle se lit dans la Somme, avec la connaissance expérimentale de Dieu, telle que la décrit le grand docteur Carme.

Le livre du P. H. n'est pas seulement une thèse solidement établie : c'est une contribution des plus précieuses à notre connaissance générale des textes et de l'esprit Augustiniens. Un appendice très riche fournit des éclaircissements sur la « Vision de Dieu » chez A., ses rapports avec le Néoplatonisme, sa dépendance vis-à-vis des PP. de l'Eglise; enfin, *last not least*, signalons une note synoptique sur « *La mystique d'A. dans la littérature* ». L'auteur

y classe les principaux interprètes de S. A. en six groupes différents, dont les trois premiers défendent, les trois derniers rejettent la thèse de la mysticité proprement dite.

Ce livre s'impose à l'attention de tous ceux qu'intéressent les études augustiniennes. La nouvelle collection « *Cassiciacum* » ,entreprise par les PP. Augustins et consacrée à l'étude de l'ordre et de son illustre fondateur ne pouvait débuter plus brillamment.

Fr. Jansen, S. I.

TH.-M. CHARLAND, O. P. — *Artes praedicandi. Contribution à l'histoire de la Rhétorique au moyen âge.* Coll. Publications de l'Institut d'études médiévales d'Ottawa. Paris, Vrin, 1936, 25 × 16 cm., 424 p.

Le moyen âge, décrié longtemps comme une époque de ténèbres et de barbarie, où la pensée, prétendait-on, s'était engourdie dans un sommeil cataleptique, est de nos jours l'objet d'un intérêt de plus en plus universel. Art, institutions, coutumes, sectes et hérésies, écoles philosophiques et théologiques, conceptions politiques ou religieuses, bref, rien de ce qui porte la marque de son génie ou trahit la forme de son idéal n'échappe à la curiosité de nos médiévistes. Sous leur effort méthodique, la muraille de Chine de préjugés qui « circonvallait » les âges de foi s'écroule par larges pans et il est aujourd'hui flagrant que l'ignorance tant reprochée au moyen âge n'était rien auprès de celle où versaient à son sujet les chevaliers intolérants des lumières et du progrès. De vrai, l'ignorance n'est pas toujours du côté où on la croit.

A cette enquête scientifique qui tourne à la revision d'un grand procès historique, la prédication médiévale ne pouvait évidemment se dérober. Dès 1868, l'ouvrage superficiel de Lecoy de la Marche : *La chaire française au moyen âge, spécialement au XIII^e siècle* avait eu le mérite d'attirer l'attention sur la forme du sermon médiéval. Il fut suivi, à onze ans d'intervalle par le travail de l'Allemand R. Cruel: *Geschichte der deutschen Predigt im Mittelalter* (Detmold, 1879). Depuis cette date, l'Angleterre, la France et l'Italie ont tour à tour, par des publications d'inégale importance, marqué l'intérêt qu'elles prenaient à ce fragment de leur passé national chrétien. Signalons les ouvrages de G. R. Owst : *Preaching in medieval England. An Introduction to sermon manuscripts of the period* c. 1350-1450. (Cambridge, 1926) et : *Literature and Pulpit in medieval England* (Cambridge, 1933), de Mlle M. Davy sur : *Les sermons universitaires parisiens de* 1230-1231 (Paris, 1931), de G. Canti dont l'étude, parue dans les *Studi francescani*, VI (1934) a pour titre : *La tecnica e l'indole del sermone medievale ed i sermoni di S. Antonio di Padova.* Ajoutons à cette série de travaux, dus à des Européens, les deux listes d'*Artes Praedicandi* médiévaux publiées par le professeur Harry Caplan de Cornell University dans les *Cornell Studies in classical Philology*, (Vol. XXV et XXVI) et nous pourrons le dire, sans crainte de nous tromper: le branle est donné, la curiosité sympathique, désormais, va s'élargir concentriquement, comme le frisson de l'étang au contact brutal du projectile et ce n'est pas le savant travail du Père Ch., malgré sa conclusion plutôt sévère sur la valeur d'éloquence du sermon universitaire médiéval, qui découragera les recherches ultérieures. Il ne peut que les orienter dans la véritable voie.

Le moyen âge en effet eut ses professeurs propres de rhétorique sacrée ; c'est à l'étude de leurs traités, appelés communément : *Artes praedicandi*

que le P. Ch. a consacré ses loisirs studieux. Pour se rendre compte de la structure subtile et compliquée de la « concio » médiévale, quoi de plus rationnel que de s'adresser aux vétérans de la chaire qui, dans le dessein charitable d'aider les « *praedicatores novelli* », crurent utile de rédiger par écrit la théorie du métier, de tracer les règles qui devaient assurer le succès, bref d'enseigner l'art, — c'est bien d'*art* qu'il s'agissait avant tout — de choisir un « thème », de le sectionner et sous-sectionner, de l'ornementer, le « colorer » comme on disait, et surtout de le « dilater » ou développer ? Or, ces « *Artes* » existent très nombreux dans nos Bibliothèques d'Europe, restés la plupart à l'état de manuscrits dont beaucoup d'anonymes. Dans une première partie de son travail : *Les auteurs et les manuscrits*, le P. Ch. réussit à identifier une soixantaine d'auteurs environ, dont il donne les noms ; il fait de plus le relevé des *Incipit* de 80 à 85 Ms. anonymes, en indiquant les villes et les bibliothèques où ils se trouvent, le nombre de leurs folios et l'époque à laquelle remonte chaque manuscrit. Un beau spécimen de travail érudit qui révèle chez son auteur un flair heureux et la patience tenace du chercheur. Comme troisième partie de son travail, il nous donne le texte imprimé de deux de ces traités, la *Forma praedicandi* de Robert de Basevorn (1322) et le « *De modo componendi sermones cum documentis* » de Thomas Waleys, O. P., un maître en théologie d'Oxford de la première moitié du XIV^e^ siècle. Le cœur de l'ouvrage est constitué par la seconde partie intitulée : *La théorie et son évolution*. Elle formule les résultats positifs du long et sérieux tête-à-tête de l'auteur avec les « *Artes praedicandi* ». Ces 116 pages expliquent par les lois mêmes qui présidaient à leur composition l'impression d'artificiel, de factice que nous donnent irrésistiblement ces « *University Sermons* », du XII^e^, XIII^e^ et XIV^e^ siècles. Pour les juger équitablement, n'oubliez pas qu'ils s'adressaient à des clercs, ravis de retrouver en chaire les « modi cognoscendi » de la logique et tout prêts à applaudir aux prouesses dialectiques de l'orateur tirant d'un croisement habile de textes scripturaires la division à la fois réelle et verbale de son « thème ». On comprend que ces gens-là aient inventé les « *Concordantiae Bibliorum sacrorum* ». Hélas, écrit le P. Chenu (*Introduction*, p. 8), jamais on ne vit métier aussi imperturbablement raffiné tenter en vain de suppléer l'absence de l'esprit. Très juste, mais comme on se sent porté à l'indulgence vis-à-vis de ces orateurs férus d'ordre et munis d'une connaissance merveilleuse de l'Écriture, quand on voit à quel degré certains prédicateurs de nos jours se moquent du premier et négligent la seconde ! — Le P. Charland a augmenté d'un chapitre curieux l'histoire de la Rhétorique à travers les âges.

Fr. Jansen, S. I.

M. GRABMANN. — *Handschriftliche Forschungen und Funde zu den philosophischen Schriften des Petrus Hispanus, des späteren Papstes Johannes XXI († 1277)*. Coll. Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, philosophisch-historische Abteilung, Jhg. 1936, Heft 9. Munich, Bayerische Akad. der Wissenschaften, 1936, 23 × 15 cm., 138 p.

Les « *Summulae Logicales* » de Pierre d'Espagne furent le manuel de logique le plus influent du XIII^e^ siècle ; elles eurent une infinité de commentaires et jusqu'en 1758 on constate leur action chez le Wolffien Jean-Pierre Reusch. L'étude, merveilleuse de sagacité, que Mgr. Grabmann consacre à Pierre d'Espagne aboutit à des résultats qui renouvellent vraiment le sujet. Et tout d'abord, Petrus Hispanus, l'auteur des « *Summulae* »

et de nombre d'ouvrages philosophiques, le Petrus Juliani auteur de traités de médecine, et le Pape Jean XXI sont un seul et même personnage historique. Les éloges que font de lui De Wulf et Joaquin Carreras Artau n'ont rien d'exagéré : Pierre d'E. fut, en son temps, un maître de premier plan. Les résultats concernant son œuvre ne sont pas moins importants. Deux thèses sont définitivement écartées : celle de Prantl, très répandue, qui s'entêta à voir dans les « *Summulae* » un vulgaire plagiat du Compendium logique du Byzantin, Michel Psellos; en suite celle du P. Simonin qui réclame la paternité du célèbre traité pour Petrus Alphonsi, dominicain espagnol de la fin du XIII^e^ ou du début du XIV^e^ siècle. Positivement, Mgr. G. établit qu'il faut attribuer à Pierre d'E. quantité d'ouvrages philosophiques restés manuscrits : un *Tractatus majorum fallaciarum*, un *Liber de Anima*, son oeuvre philosophique capitale, un commentaire du *De Animalibus*, un autre du « *De morte et vita et de causis longitudinis et brevitatis vitae* », un troisième, sous forme de Quaestiones, du *De Anima* ; enfin, il n'est pas invraisemblable que Pierre d'E. soit aussi l'auteur du *Commentaire des écrits du pseudo-Denys* que lui attribue le MS. Clm. 7983 (Munich). Nous nous en voudrions de ne pas signaler spécialement à nos lecteurs la très riche section 2 de la I^e^ partie de ce remarquable mémoire. Le savant prélat y définit la place qu'occupent les « *Summulae* » dans la dialectique du XIII^e^ siècle et leur rapport aux œuvres de même titre de Guillaume de Shyreswood et de Lambert d'Auxerre; il en suit l'influence dans les innombrables commentaires imprimés et surtout non-imprimés du XIII^e^, XIV^e^ et XV^e^ siècles — notons en passant ceux de Buridan, de Jean Dorp et de Marsile d'Inghen, sources où s'alimenta le terminisme du moyen âge finissant — il finit par nous esquisser le rôle très actif tenu par les « *Summulae* » dans la pratique courante de l'enseignement de la Faculté des Arts à Paris et dans d'autres universités européennes. Un appendice traite des « *Syncategoremata* », une œuvre originale de Pierre d'E. et du commentaire aux « *Summulae* » de Philippe de Ferrare, O. P. (XIV^e^ siècle). On ne peut qu'admirer la compétence exceptionnelle dont ce vétéran de la science qu'est Mgr. G. fait preuve dans les questions historico-littéraires ; il la doit à une connaissance unique et presque prodigieuse des textes manuscrits.

Fr. Jansen, S. I.

P. SIWEK, S. I. — *Spinoza et le panthéisme religieux.* Coll. Bibliothèque française de Philosophie. Paris, Desclée De Brouwer, 1937, 20 × 13 cm., 327 p. Prix : 25 frs.

Pour prémunir ses lecteurs — tous ceux qu'angoisse le problème de la destinée humaine — contre les séductions de la religion spinoziste, le P. Siwek s'applique à en faire éclater l'arbitraire et la puérilité. Les parties les plus intéressantes de son ouvrage sont celles qui narrent des faits, qu'il s'agisse de la vie de Spinoza, de ses amis et disciples, ou de la fortune de sa doctrine en divers pays. C'est vivant, un peu romancé ; les notes montrent que c'est très documenté.

Quant à l'exposé et la réfutation du spinozisme — l'essentiel du livre — reconnaissons au P. Siwek l'incontestable talent de rendre très clair tout ce dont il parle, fût-ce une pensée aussi compacte que celle de Spinoza. Malheureusement il ne cherche pas à comprendre les principes fondamentaux du système. Il s'arrête à quelques thèses classiques du spinozisme, sans étudier leur véritable inspiration ni leur lien organique. Il devient alors trop facile d'aligner d'écrasantes réfutations, ponctuées de points d'exclamation (jusqu'à dix et douze sur une petite page).

Dans une série d'études récentes, les meilleurs interprètes ont montré que le spinozisme, loin de se réduire à une géométrie ou à un mécanisme, est un rationalisme foncièrement dynamiste ; c'est, en Dieu, une vie débordante de richesse, infiniment productrice de réalité modale, et, en retour, un effort vital de l'homme, à la conquête de sa perfection adéquate. Le P. Siwek semble n'avoir pas tiré profit de ces ouvrages ; il s'est contenté de nous en dresser, dans sa bibliographie, la plus complète des listes. Il ne nous dit pratiquement rien de l'intuition originelle de Spinoza, si soigneusement analysée par von Dunin Borkowski ; intuition à la fois éthique et métaphysique, qui ne s'inféode encore à aucune méthode, c'est elle qui donne la clef de la pensée religieuse de Spinoza. Au lieu de cela, l'auteur nous répète à satiété cette chose inadmissible, que Spinoza se serait d'abord choisi, par pur caprice, sans raison assignable aucune, une méthode, la géométrique, pour sacrifier ensuite à ce Moloch les thèses les plus saines de la métaphysique, à savoir la causalité effective, la réalité du fini comme centre actif et même comme existence nouménale, la vie, tout ce qui ne se laisse pas réduire à la quantité, toute la dynamique des passions, etc. Le P. Siwek méconnait la finalité interne qui sous-tend toute la marche de l'Ethique ; il efface le rôle éminemment vital, moral et religieux, du conatus identique à l'essence éternelle de chaque individu. Bien plus, dans ce livre consacré à la pensée religieuse de Spinoza, on ne trouve pas précisé ce qu'est, aux yeux de Spinoza, la religion : l'Ethique avait pourtant pris soin d'en donner une définition (IV, 37, schol. 1). Ainsi défiguré, Spinoza est à la merçi de réfutations sommaires. Assurément Spinoza a tort : mais pour le montrer ne faudrait-il pas un effort de synthèse plus pénétrant ?

Il est d'ailleurs contre Spinoza de très bonnes armes que le P. Siwek ne manie guère ; ainsi, il n'a rien à remarquer sur les méthodes exégétiques du Traité théologico-politique ; un coup d'œil sur le vol. IV de l'ouvrage de von Dunin Borkowski fera saisir, par contraste, l'insuffisance du livre que nous analysons — et dont le ton même, trop assuré, nous semble regrettable.

Maint détail d'interprétation est pour le moins discutable. La grande lacune nous paraît être le défaut de compréhension vraie de l'ensemble de la pensée spinozienne.

J. Defever, S. I.

M. LAMM. — *Swedenborg.* Traduit du Suédois par E. Söderlindh. 2e édit., Paris, Stock, 1936, 23 × 14 cm., XXIV-312 p. Prix : 25 frs.

L'auteur retrace l'histoire intellectuelle extrêmement curieuse de ce visionnaire qui, après s'être fait une image mécaniciste du monde, sombra dans le mysticisme et l'occultisme. Il recherche minutieusement les influences qui, en dehors même des visions, ont pu déterminer une évolution aussi extraordinaire : la première de toutes fut l'éducation reçue à la maison paternelle. Il ne se contente pas de citer et de discuter des textes : il tâche d'interpréter, à la lumière de la psychologie, les phénomènes dont Swedenborg fut la victime. Il note les concordances curieuses qui existent entre les révélations de Swedenborg et les conceptions développées par lui dans ses ouvrages antérieurs. Travail d'érudition patiente et consciencieuse. Çà et là, on établit une analogie peut-être trop étroite entre le mysticisme catholique et celui de cet halluciné, ce qui naturellement doit choquer les lecteurs.

A. Grégoire, S. I.

G. LE ROY. — *La psychologie de Condillac.* Paris, Boivin, 1937, 23 × 14 cm., 238 p. Prix : 30 frs.

Etude sérieuse, objective et lucide. Condillac, sans être un philosophe de premier ordre, ne manque pourtant pas d'originalité : il réagit personnellement sur son milieu, imprimant à toutes ses œuvres la forte marque de sa rigueur méthodique et de son intellectualisme foncier.

Parti de l'empirisme caractéristique de son époque, il veut unir le psychologisme de Locke à la rigueur méthodique de Newton, et montre comment toute la vie mentale se développe à partir de la sensation suivant une progression continue, chaque étape étant au fond identique à la précédente : l'homme n'est que la sensation transformée. Et il n'ira pas, comme Locke, désavouer ses principes, en recourant, pour expliquer les fonctions supérieures, à de mystérieuses forces actives; le langage, issu mécaniquement de l'imagination et de l'attention, corrige entièrement les inconséquences de Locke.

Diderot ayant fait remarquer que l' « *Essai* » menait à l'idéalisme de Berkeley, Condillac écrit son « *Traité des sensations* ». Il y accorde que la sensation, principe de toute faculté, n'est rien qu'une modification subjective. Mais le toucher, sens des distances — c'est Berkeley qui l'a montré —, subjectif lui-même comme tel, devient sens de l'extériorité dès lors qu'il perçoit le mouvement, car celui-ci implique toujours plusieurs points extérieurs les uns aux autres, qui ne sauraient tous ensemble s'identifier avec le moi subjectif. Par une brèche ouverte sur l'extérieur, l'univers entier va se livrer à moi : je puis donc professer le sensualisme le plus conséquent, sans verser pour autant dans l'idéalisme.

Ainsi, malgré les divergences et les progrès, les deux ouvrages établissent le même empirisme parfaitement conséquent. Empirisme toutefois n'est pas ici synonyme de matérialisme ; bien au contraire : chez Condillac les sensations sont déjà d'ordre spirituel. Et la méthode, qui de la sensation tire les idées de l'entendement, est la méthode cartésienne d'analyse et de reconstruction, telle surtout que l'expliquait Leibniz. Faire jaillir toutes les formes de la vie mentale par explicitation d'une sensation simple, c'est ramener la psychologie bien plutôt à un panlogisme spirituel, qu'à une forme quelconque du matérialisme.

Cet ouvrage est un de ceux qui font progresser une question et qui se rendent indispensable à toute recherche ultérieure.

J. Defever, S. I.

P. TISSERAND. — *Œuvres de Maine de Biran, accompagnées de notes et d'appendices. Tome X.* Coll. Bibliothèque de philosophie contemporaine. Paris, Alcan, 1937, 23 × 15 cm., 396 p. Prix : 70 frs.

Voici le tome dix (sur quatorze) des œuvres de Maine de Biran : le tome premier parut en 1920. Ici M. Tisserand publie une série de notes, plutôt que d'ouvrages, la plupart assez courtes, à l'exception de celles concernant les « Rapports des sciences naturelles avec la psychologie » : et c'est à ces dernières que M. Tisserand emprunte le titre de ce tome dixième. Ces notes ont été prises à la suite des conversations ou discussions que M. De Biran organisait de 1813 à 1815 dans son cercle philosophique, ou simplement avec ses amis. Le thème qui y domine est celui des « notions premières » : sub-

stance, cause, identité, espace, temps ; elles s'obtiennent par abstraction sur l'aperception immédiate du moi ; on les conçoit nécessairement, en vertu d'une nécessité qui n'est pas purement subjective, mais objective, parce qu'elle plonge ses racines plus profondément que dans le moi, dans les origines mystérieuses du moi lui-même : mais, par là même, elles sont objets de croyance et non de science. Ce sont ces notions, à peu près établies et fixées vers 1815, qui préparent, dans le biranisme, par dessus la philosophie du moi, l'avènement de la philosophie religieuse de l'Absolu. Aussi, bien qu'elles ne fussent pas, sous cette forme, destinées à la publication, ces notes sont-elles essentielles à qui veut comprendre les progrès de l'attitude biranienne en face des problèmes de la vie.

Dans les soixante pages d'introduction M. Tisserand nous présente d'abord une étude générale des idées contenues dans les textes qu'il publie ; ensuite la notice bibliographique et historique de ces mêmes textes. L'édition elle-même est, comme c'était le cas pour tous les volumes précédents, soignée et de lecture agréable.

J. Defever, S. I.

G. LE ROY. — *L'expérience de l'effort et de la grâce chez Maine de Biran.* Paris, Boivin, 1937, 23 × 14 cm., 442 p. Prix : 50 frs.

En cette très belle étude M. Le Roy s'est attaché à ressaisir sur le vif, et pour ainsi dire au contact, la pensée biranienne. Maine de Biran est parti de l'expérience du conflit douloureux entre les forces antagonistes de sa sensibilité et de son effort vers le bonheur. Pour vaincre cette antinomie, à la fois théorique et pratique, il a cherché une attitude philosophique qui évitât le double écueil de l'empirisme et du rationalisme.

Et c'est ainsi qu'il rompt avec la tradition impuissante du passé, et devient « le premier, dans les temps modernes, qui ait cherché l'appui, dont la spéculation a besoin, dans l'étude de la vie » ; cette vie « il s'efforce de la saisir dans le dynamisme qui en permet le développement, non dans tel ou tel caractère statique, abstraitement isolé », donc dans un contact direct, intuitif.

Successivement Maine de Biran fait l'expérience de l'impression confuse qui nous entraîne vers le mouvant et l'inconsistant ; de l'effort ensuite, lequel nous révèle notre moi et, s'y rattachant, tout un monde supra-organique, mais non encore assimilable au réel absolu des métaphysiciens ; enfin de la grâce : celle-ci, par une croyance certaine, plutôt que par une science proprement dite, donne accès à l'absolu et au bonheur. Par sa méthode du vécu il aboutit donc à « une ébauche de doctrine nouvelle, obscure peut-être, mais profonde, qui repose sur l'idée de participation » : participation de l'organique au psychologique, et du psychologique au spirituel, par quoi une continuité descendante est assurée à ce qui, vu d'en bas, présente des coupures nettes. « S'engager dans une voie qui exige l'appréhension immédiate du réel, et définir en même temps le réel par le degré de participation à l'être de Dieu, c'est esquisser une philosophie qui forme un tout », et c'est surmonter l'antinomie de l'époque prékantienne d'une façon assez différente de celle de Kant, et peut-être préférable à celle-ci, car c'est dégager, mieux que Kant ne l'a fait, le facteur dynamique dissimulé sous la conscience. Maine de Biran inaugure ainsi toute la philosophie française des XIX^e^ et XX^e^ siècles, celle qui aboutirait à Bergson ou à Blondel, et c'est dire toute son importance.

Toute la croissance de cette attitude et de cette philosophie, M. Le Roy l'expose par le dedans, en se pliant au mouvement même de la pensée biranienne, et à toutes les influences qu'elle s'est assimilées. Toutes les philosophies dont Maine de Biran s'inspira ou auxquelles il s'opposa, sont exposées dans la mesure exacte où il importait, si bien que le biranisme ne nous apparaît pas seulement comme une doctrine close en elle-même, mais encore dans sa continuité historique avec le passé, sur lequel il réagit : nous nous trouvons par là en présence d'un travail historique de première qualité.

Les continuelles analyses de cette étude sont à la fois fines et précises, claires et consciencieuses, se développant selon une ligne constante et progressive. Avec cela un maximum d'objectivité : pas de considérations subjectives ni de louanges ; et sans doute est-ce cette sobriété même qui nous attache à la pensée profonde et souple et si humaine de Maine de Biran ; qui nous gagne en même temps pour cette méthode d'intuition progressive qui fut la sienne, et qui est encore celle des meilleurs de nos contemporains. Dans son attitude si originale et si vraie, Maine de Biran a éclairé d'un jour, encore nouveau pour nous, le problème du réel et de notre place en lui.

Dernier venu parmi les ouvrages sur Maine de Biran, le livre de M. Le Roy résume et remplace tous les précédents.

J. Defever, S. I.

T. DOKTER. — *De structuur van Kierkegaard's œuvre.* Coll. Van Gorcum's Theologische Bibliotheek, Deel V. Assen, Van Gorcum, 1936, 24 × 16 cm., 164 p., 1 plan. Prix : 3,90 flor.

Le livre du Dr T. Dokter peut passer pour l'*Introduction* idéale à la lecture de l'œuvre de Kierkegaard. Cette œuvre est d'une complexité effrayante. Esthétique, philosophique et éthico-religieuse à la fois, elle offre bien une structure, mais une structure en mouvance, car elle s'identifie à la « dialectique intérieure » qui entraîne l'auteur, à partir d'un double *terminus a quo*, l'un esthétique pur, l'autre spéculatif (philosophique) vers un christianisme de plus en plus radical et intransigeant, au point que vers la fin de 1854 il explose en attaque ouverte contre le christianisme officiel de l'Église danoise. Supposons, comme c'est le cas, qu'un auteur aussi tortueux, pour arriver à ses fins, fasse de plus usage d'une méthode double de communication, l'une indirecte, celle des écrits pseudonymes, l'autre directe, celle des écrits religieux, signés invariablement S. Kierkegaard, et vous comprendrez que la tâche du Dr D. était loin d'être aisée et simple. Il s'en est acquitté, reconnaissons-le, avec une réelle maîtrise. Une brève introduction doit justifier la méthode employée : impossible, observe le Dr D., de rendre de façon adéquate l'intention de l'œuvre kierkegaardienne. Contentons-nous dès lors d'une transposition littéraire de cette œuvre, d'une synopse schématique dont l'excuse sera la volonté de « servir ». Nous avons affaire à une activité littéraire qui fut l'acte (De daad) d'une vie et dont l'expression écrite est d'une opulence accablante. Décrivons et interprétons, en prenant l'interprétation pour base de toute la méthode de traitement. Après ces explications qui, en écartant tout malentendu, préviennent des objections hors de propos, l'auteur étudie tour à tour les *motifs*, la *méthode*, la *forme*, la *signature* (sens éthique, religieux, sociologique de l'« individu », chez K.) et le *principe* (De grond) de l'œuvre de K. Impossible de résumer dans les limites d'un compte rendu ces cinq chapitres ; leur densité de contenu est

telle qu'un article à peine y suffirait. Disons seulement que le lecteur est confronté tour à tour avec tous les grands topiques ou mieux avec toutes les catégories spécifiques de l'esprit original de K. : l'existentiel, l'individu, la subjectivité et le savoir objectif, la conscience du péché et le paradoxe de la foi, etc., le tout avec ce résultat heureux que le lecteur, en déposant le livre du Dr D., est parfaitement au courant des « tendances » dominantes de l'esprit kierkegaardien. Les quelques restrictions qu'à titre de catholiques romains nous aurions à faire concernent ces tendances elles-mêmes, non l'écrit académique du Dr D. Pour celui-ci nous n'aurions guère que des éloges ; il serait à souhaiter même qu'un Français entreprît de le traduire. Ce volume V de la « *Gorcum's Theologische Bibliotheek* » mérite d'être connu par delà les frontières de la Hollande. En terminant, signalons que le Dr D. a eu l'inspiration heureuse de joindre à son écrit, en dehors de la table alphabétique accoutumée des noms propres, une chronologie de la vie et surtout un précieux tableau synoptique de toute l'œuvre littéraire (titres et dates) de l'être d'exception que fut Sören Aabye Kierkegaard.

Fr. Jansen, S. I.

ACTION CATHOLIQUE ET SCIENCES SOCIALES ET POLITIQUES.

P. DABIN, S. I. — *Principes d'Action catholique*. Paris, Bloud et Gay, 1937, 19 × 12 cm., 64 p. Prix : 3 frs.

L'auteur a coordonné et nous présente méthodiquement l'essentiel des enseignements pontificaux sur l'Action catholique en citant des extraits des documents eux-mêmes. Ces documents sont fort nombreux ; presque tous sont adressés à un évêque, une province ecclésiastique ou un pays déterminé ; il s'en suit qu'il est fort difficile, surtout pour l'apôtre laïc, de se former une idée exacte de ce que doit être « cette action ». Aussi appréciera-t-il le grand service que le P. Dabin lui rend.

C. B.

Semaines Sociales de France. XXVIII^e session 1936, Versailles. Les conflits de civilisation. Paris, Gabalda, 1936, 23 × 15 cm., 544 p. Prix : 30 frs.

Dans ce volume de plus de 500 pages on trouvera le texte intégral des cours et conférences de la dernière semaine sociale, sans parler de nombreux renseignements complémentaires. Impossible d'indiquer ici la moelle de ces travaux, si riches en idées et consacrés à une question des plus actuelles.

Différents spécialistes nous y donnent des études brossées souvent de main de maître ; ils passent en revue les grandes civilisations occidentales et orientales et les principaux modes de collaboration. Signalons entre autres : Les idoles du monde contemporain, c.-à-d. la technique, la mystique hitlérienne et l'état totalitaire par Paul Cuche ; le communisme et son influence par le P. Villain ; Catholicisme et civilisation par Mgr de Solages ; les formes politiques de coopération entre peuples de civilisations différentes par Yves de la Brière. On pourrait résumer les quatre pages de conclusions générales, en cette seule phrase, qui décrit bien l'attitude du chrétien : Sans se confondre avec aucune civilisation, le catholicisme crée le climat surnaturel

indispensable au plein épanouissement de chacune d'elles et travaille à rendre pacifiques les rapports internationaux grâce à la charité du Christ.

R. Caron, S. I.

P. HUBSTER, S. I. — *Le Christ devant la Cité communiste.* Paris, Edit. Spes, 1937, 19 × 12 cm., 172 p. Prix : 10 frs.

Six conférences sur le Communisme.

Conférences suggestives d'un auteur qui domine son sujet. Aussi sont-elles substantielles, atteignent-elles l'essentiel dans le Communisme ; conférences d'un orateur qui sait que, pour faire impression, il faut s'en tenir aux grandes lignes, sacrifier le détail, parfois même quelques nuances. Conférences qui sans doute ont atteint leur but et qui, précisément à cause de ces qualités oratoires, sont à conseiller surtout aux orateurs et conférenciers ; l'auteur n'a pas cherché à donner un tableau complet du Communisme et de ce que nous, Chrétiens, lui opposons.

Ch. du Bois de Vroylande, S. I.

Mgr. B. DE SOLAGES et C. MAURIES. — *Le Christianisme dans la vie publique.* Paris, Edit. Spes, 1937, 19 × 12 cm., 252 p.

Deux des théologiens qui, dans leurs « *Billets de Christianus* », présentent en tête de « *La Vie intellectuelle* » des réflexions sur les événements contemporains, les reproduisent ici. Ces « billets » traitent de sujets forts divers : la table des matières les répartit sous ces rubriques : *Principes et orientations* ; *Vie civique* ; *Vie économique et sociale* ; *Vie internationale* ; *Vie religieuse.* Ils mettent généralement en lumière un principe, une idée très juste. En leur temps (1933-36) ils ont atteint leur but ; on y rencontrera quelques jugements du moment, fatalement un peu fragmentaires et parfois trop absolus (p. ex. sur la dévaluation) qui auraient gagné à une refonte dans quelque article de plus grande envergure.

Ch. du Bois de Vroylande, S. I.

J. DORIOT. — *Toutes les preuves. C'est Moscou qui paie.* Paris, Flammarion, 1937, 19 × 12 cm., 104 p. Prix : 6,50 frs.

Les organisations communistes françaises agissent dans une dépendance entière de Moscou et c'est Moscou qui finance. Nous nous en doutions : le Parti est-il autre chose que la « Section Française du Parti Communiste », un par tout le monde ? L'auteur désire une enquête qui prouverait cette dépendance financière. Dans ce but il a rassemblé ici quelques-uns de ses articles sur ce sujet ainsi que l'exposé de ses interventions à la Chambre. Il termine par une description de l' « appareil », c.-à-d. des organismes du Parti. Tout cela est intéressant mais nous sommes loin d'avoir ici « toutes les preuves ». Un ancien Communiste devrait en savoir plus long !

Ch. du Bois de Vroylande, S. I.

PÉDAGOGIE.

R. PLUS, S., I. ; M. ROUVROY ; A. DE LONEUX, etc. — *Jeunesse.* Bruxelles, Edition universelle, 1937, 19 × 12 cm., 242 p. Prix : 15 frs.

Ce livre nous présente le texte intégral des Conférences pédagogiques données au Monastère de Berlaymont à Bruxelles en 1936. Les problèmes étudiés sont ceux que soulève pour les parents, les éducateurs, les directeurs de conscience, l'évolution psychologique et morale des jeunes gens et des jeunes filles de dix-huit à vingt ans. Impossible de détailler toutes les richesses de ces pages. Qu'il suffise de nommer les conférenciers et d'indiquer les sujets qu'ils ont traités. C'est la meilleure recommandation de ce volume : « *Jeunesse moderne* », par le R. P. Plus, S. I. ; « *Mère et Fils* », par M. M. Rouvroy ; « *Mère et Fille* », par Mlle A. de Loneux ; « *Piété et apostolat de la jeunesse* », par M. l'Abbé Mampaye ; « *Activité intellectuelle et lectures* », par Dom W. Willems, O.S.B. ; « *Préparation au mariage et vie mondaine* », par M. l'Abbé Ryckmans ; « *Au seuil du mariage* », par M. le Chanoine Dermine.

J. Donceel, S. J.

P. PONSARD. — *L'enfant d'aujourd'hui.* Coll. Problèmes d'éducation. Paris, Desclée De Brouwer, 1937, 19 × 12 cm., 224 p. Prix : 17 frs.

« Au bout de trente-cinq ans d'exercice ininterrompu du métier de maître d'école, j'en suis venu à ne pouvoir ouvrir un livre de pédagogie. Je le repousse dès que je sens qu'il veut m'enfermer dans une idéologie, dans une abstraction, dans une doctrine, dans un formulaire ». Voilà, sans doute, d'excellentes dispositions pour écrire des notes de pédagogie. Aussi est-ce avec un intérêt sympathique que nous abordons ces pages. Et notre attente n'est pas déçue. C'est avec beaucoup de tact, de sens psychologique, d'esprit pratique et de largeur de vues que le Révérend Supérieur de Juilly étudie successivement trois problèmes très actuels. La première partie, consacrée à la psychologie de l'enfant d'aujourd'hui et aux conditions générales de son éducation, vaut à elle seule de longs volumes. Elle contient une foule d'observations très justes et de suggestions fort pratiques. C'est incontestablement le meilleur morceau du volume. La seconde partie traite des études de l'enfant d'aujourd'hui. Composée pour la Semaine sociale de Nice en 1935, cette étude examine le problème des humanités spécialement du point de vue social. C'est en dire tout l'intérêt. La troisième partie, consacrée à la formation de la conscience, contient elle aussi bien des richesses. Ce petit volume est digne de la belle collection qui le présente.

J. Donceel, S. J.

J. BOURJADE. — *L'intelligence et la pensée de l'enfant.* Coll. Nouvelle encyclopédie philosophique. Paris, Alcan, 1937, 19 × 12 cm., 164 p. Prix : 10 frs.

Après avoir encadré (chap. 1) la psychologie de l'enfant dans la psychologie génétique, sous la perspective du parallélisme de l'ontogénèse et de la phylogénèse et y avoir distingué la contribution de la psychologie fonctionnelle, la psychologie du comportement, la psychologie animale et la psycho-

logie des mentalités, l'auteur nous présente tout d'abord (chap. 2) le développement intellectuel de l'enfant depuis la vie prénatale jusqu'à l'âge adulte, à travers les quatre périodes qui séparent la naissance de l'âge adulte. Ce développement est conditionné par l'apparition des intérêts. L'auteur analyse ensuite les rapports entre le développement physique et le développement mental. Deux lois régiraient ce développement à tous les étages et sur tous les plans : *la loi de différentiation et d'organisation corrélatives* et *la loi du décalage* en extension et en compréhension. Car s'il existe une *unité de vection* du développement intellectuel, elle n'imprime cependant pas une même accélération à toutes ses activités. Voici maintenant (chap. 3) l'intelligence de l'enfant à l'œuvre : démarches de l'intelligence motrice ; perception tantôt globale, tantôt aux détails non relatés ; notions de l'espace, du temps et du nombre ; intégration mnémonique, constellation associative, définition, classification et raisonnement : toujours aux prises avec « son inaptitude à développer jusqu'au bout et à adapter l'une à l'autre les opérations complémentaires de l'analyse et de la synthèse réglées ». Dans un dernier chapitre différentes explications et interprétations de ce développement sont examinées : celles de Baldwin, de Binet, de Wallon et de Piaget.

Cet aperçu donnera à peine une idée de la richesse du contenu de ce livre, dont la densité est souvent si grande que la lecture en devient très difficile. L'auteur fait preuve d'une grande maîtrise des recherches expérimentales et d'une grande finesse de jugement dans l'examen des problèmes qu'elles soulèvent. Il accepte la théorie du développement qualitatif de l'enfant et semble méconnaître les expériences qui favoriseraient la théorie de développement quantitatif à laquelle il ne fait pas même allusion. L'auteur est doué d'un esprit très constructif ; mais on voudrait voir établir la psychologie de l'enfant sur des bases plus solides et stables que celles de la psychologie génético-fonctionnelle sous la perspective du parallélisme de l'évolution ontogénétique et phylogénétique. Pour terminer, signalons que, s'il est vrai que Thorndike fut à l'origine adversaire du facteur G de Spearman, depuis quelques années, grâce à des recherches réalisées au moyen de son échelle CAVD, il est arrivé à des vues qui se rapprochent beaucoup de celles de Spearman.

J. Sagastume, S. I.

W.-N. et L.-A. KELLOG. — *Le Singe et l'Enfant.* Traduit de l'Anglais par Marie-Madeleine Fayet. — Les Livres de la Nature, publiés sous la direction de J. Delamain, n° 37. Paris, Stock, 1936, 19 × 12 cm., 186 p. Prix : 12 frs.

Cet ouvrage est la traduction, comportant des coupures, du livre de langue anglaise « The Ape and the Child ». Il rapporte les résultats d'une expérience assurément peu commune. Le professeur Kellogg (et non Kellog, comme le dit le présent volume) de Indiana University, et Mme Kellogg ont introduit dans leur famille un chimpanzé âgé de sept mois et demi. Leur unique enfant, le petit Donald, avait dix mois et demi. Pendant neuf mois les deux jeunes êtres vécurent ensemble comme compagnons de jeux et membres de la même famille. Il ne s'agit donc pas d'un singe apprivoisé, libre à certains moments, enchaîné ou enfermé à d'autres, traité le plus souvent comme un animal. Gua est traité comme un être humain, il est nourri, vêtu, lavé, soigné, éduqué absolument de la même façon que Donald. Pas de dressage

non plus, si ce n'est celui que comporte l'éducation d'un petit enfant. Le but principal de cette étude est, comme le dit le sous-titre du volume anglais, de découvrir l'influence du milieu sur le comportement des êtres jeunes. Voici deux sujets, d'hérédité absolument différente, mais placés dans le même milieu physique et psychologique. Quelles ressemblances et quelles différences remarquera-t-on dans leur comportement ?

Ce n'est pas ici l'endroit de faire les remarques que suggèrent ces pages. Disons seulement qu'en certains points le singe l'emporta sur son compagnon humain, tandis qu'en d'autres (spécialement pour l'attention et le langage) il lui était inférieur. D'ailleurs, cette expérience n'a pas duré assez longtemps pour permettre une comparaison entre homme et animal. Quand elle cessa, Donald n'avait pas encore 2 ans et ses premières réactions proprement humaines commençaient seulement à se manifester. Rien d'étonnant dès lors si, entre les deux sujets, les différences n'étaient pas plus considérables.

Il faut regretter que la traduction française n'ait pas reproduit les photographies intéressantes du volume original.

J. Donceel, S. I.

H. PRADEL. — *Les loisirs des jeunes.* Paris, Edit. Spes, 1937, 19 × 12 cm., 240 p. Prix : 9 frs.

L'auteur, éducateur éminent, traite son sujet de la manière réaliste et vivante qui le caractérise. Il n'entend pas examiner, l'un après l'autre, tous les genres de distractions offerts à la jeunesse, mais proposer, pour résoudre les problèmes que posent leur nombre et leur diversité, une double méthode : la première, directe, étudie les attitudes qui s'imposent aux parents en face des loisirs des jeunes : attention sympathique, intelligente, présence, intervention pleine de tact, stimulant l'initiative et éduquant la liberté. La seconde, indirecte, énonce et développe les principes essentiels à inculquer, non d'autorité, mais suivant les circonstances, la psychologie propre à chacun, d'une manière à la fois ingénieuse et persévérante.

Livre émaillé de citations, de traits, d'anecdotes qui en rendent la lecture attrayante. Ouvrage de premier ordre que parents et éducateurs se réjouiront de connaître.

J. M. Cardol, S. I.

R. MAISTRIAUX. — *Les humanités classiques et l'humanisme chrétien.* Bruxelles, Editions de la Cité Chrétienne, 1937, 25 × 17 cm., 68 p. Prix : 4,50 frs.

Cet opuscule dit avec réalisme et modération les avantages que présente encore la culture « gréco-latine », mais il expose franchement les grandes lacunes qu'elle est impuissante à combler par elle-même. Pour former vraiment des hommes, des chrétiens, armés pour accomplir leur tâche, faire le bien, en notre temps, il faut pénétrer et compléter nos « Humanités classiques » par un esprit que seul donne un christianisme réellement pensé avec une volonté ferme d'en vivre, et de tout cœur.

M. Claeys Boúúaert, S. I.

E. TARIT. — *Le chemin de la vie. Livre du jeune chrétien au lendemain de la communion solennelle.* Bruxelles, Edition universelle ;

Toulouse, Apostolat de la prière, 1936, 16 × 10 cm., 192 p. Prix : 4 frs. français.

L'auteur du petit volume conseille à ses jeunes lecteurs de ne pas reléguer son œuvre aux oubliettes poussiéreuses de la bibliothèque. Qu'il soit sans crainte : les jeunes reconnaissent vite leurs véritables amis. Sur leur « chemin de la vie » ils trouveront plaisir et profit à lire et à méditer ces pages, dans lesquelles un grand frère leur parle avec un amour sincère et une franchise délicate des beautés et des dangers, des défaites et des triomphes, du bonheur surtout que l'on trouve sur la route chrétienne.

H. Cloos, S. I.

GIRARD. — *Livre de poche des jeunes gens et des hommes.* Paris, Beauchesne, 1936, 13 × 9 cm., 524 p. Prix : 10 frs.

Ce livre, édité pour la première fois en 1895, contient encore quelques pages capables d'intéresser les jeunes gens modernes. D'autres sont décidément de leur époque et ne répondent plus, ni aux exigences critiques, ni aux aspirations de notre temps.

H. Cloos, S. I.

L. DERBAIX. — *Tout droit. La vie scoute. Son secret.* Paris, Desclée De Brouwer, 1936, 19 × 12 cm., 322 p., illustrations de P. Ickx. Prix : 18 frs.

C'est toute la vie scoute que le P. Derbaix nous fait découvrir — si nous ne sommes pas initiés déjà — et qu'il nous fait savourer. Quelques récits authentiques d'abord où palpite l'âme scoute éprise de franchise et de dévouement. Une seconde partie, l'Équipée, donne la réponse que l'on reçoit souvent quand on demande ce que c'est que le scoutisme : « Venez voir » : une description des occupations scoutes, fourmillant de mots exquis et d'anecdotes prises sur le vif. Enfin le secret du scoutisme : toute la pédagogie et la psychologie de la méthode scoute. Le plus bel éloge que l'on puisse faire de ce livre, c'est de dire qu'il est essentiellement scout, par son sujet sans doute, mais aussi par sa manière. Le garçon qui fait du scoutisme ne se rend pas compte de la valeur éducative de toutes ses activités et des jeux : vous lirez « *Tout Droit* » et vous aurez appris sans le savoir plus de psychologie et de pédagogie.

P. Thienpont, S. I.

Les Gérants : ETABLISSEMENTS CASTERMAN, S. A.

Administrateur-délégué : LOUIS CASTERMAN, TOURNAI.

Imprimé en Belgique. — *Printed in Belgium*